

Aus Natur und Geisteswelt
Sammlung wissenschaftlich-gemeinverständlicher Darstellungen
452. Bändchen

Die geistige Kultur der Naturvölker

Von

Professor Dr. K. Th. Preuß
Kustos am Kgl. Museum für Völkerkunde zu Berlin

Mit 9 Abbildungen im Text

Druck und Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin 1914

Vorwort.

Als ich in den Jahren 1904/05 im „Globus" eine Reihe von Aufsätzen über den Ursprung der Religion und Kunst als eine vorläufige Mitteilung veröffentlichte, hatte ich die Absicht, später die darin vorgebrachten Anschauungen weiter zu verfolgen und durch umfangreicheres Material zu stützen. Aber obwohl seitdem das Interesse namentlich für die religiöse Erforschung der Naturvölker sehr gestiegen und im Verlaufe der weiteren Forschung auch manches für und wider die erwähnte Arbeit geschrieben worden ist, haben mich doch meine Facharbeiten und die damit verbundene Neigung, positives Material auf engerem Gebiete zu beschaffen und zu durchdringen, davon abgehalten, diesen allgemeineren Fragen mehr als ein warmes Interesse zu widmen. Liegt es doch in der Natur der Sache, daß ein solches Thema wie das vorliegende trotz aller Vorsicht in der Fragestellung und in der Verwertung des Materials immer nur zu einer mehr oder weniger großen Wahrscheinlichkeit führen kann, die freilich für den einzelnen eine Überzeugung darstellen mag. Deshalb muß man dieses Büchlein als eine Art Umschau zur Orientierung des einzuschlagenden Weges auffassen, wie sie für einen in waldbewachsenem Tale emsig Suchenden von Zeit zu Zeit geboten ist. Aus diesem Grunde erschien mir die Aufforderung des Verlages als ein Wink, daß es wieder einmal Zeit sei, Umschau zu halten, und ein freundliches Geschick hat es gefügt, daß sie unmittelbar vor einer neuen Reise zu den Quellen unseres Wissens über die Primitiven, zu einigen Stämmen Colombias, beendigt ist, nachdem kurz vorher der erste Teil der Ergebnisse meiner Expedition zu einigen mexikanischen Naturvölkern abgeschlossen war.

Inhalt.

Verzeichnis der Abbildungen.

Einleitung.

I. Seit etwa einem halben Jahrhundert hat die systematische Erforschung der Naturvölker unter dem Eindruck begonnen, daß uns in deren Kultur teils ältere, teils reichere Dokumente vorliegen, als die Schriftdenkmäler der alten Kulturvölker für jene Kulturperiode darbieten. Dieses wird heute nicht nur von den Ethnologen, sondern auch in den Kreisen anderer Wissenschaften immer mehr anerkannt. Aber es fragt sich, ob die Kenntnis der vor langer Zeit lebenden Menschheit oder ihrer Vertreter in der Jetztzeit nur unser Streben nach Wissen befriedigt oder auch ein Gegenwartsinteresse besitzt, d. h. unsere Auffassung von dem Wert und der Richtung des menschlichen Lebens für die Zukunft beeinflussen kann. Diese Frage darf man in gewissem Umfange bejahen. Denn die Kenntnis der primitiven Kultur vermag uns in der Tat auch Aufschlüsse über die Richtlinien unserer eigenen Kultur zu geben, insofern die Verlängerung der Kulturübersicht nach rückwärts eher die im Verborgenen hinflutende Woge der menschlichen Entwickelung bloßlegt.

Zwar die materielle Kultur, so merkwürdig sie an sich durch die allmähliche Ausnutzung der Umwelt, die Mannigfaltigkeit der Geräte und die Aufeinanderfolge der Wirtschaftsformen ist, kann besondere Überraschungen nicht bringen, die das Bild vom Menschen stark verändern. Diese äußere Kultur muß ja gewissermaßen vorgeschriebene Bahnen gewandelt sein. Wir erwarten immer rohere, immer unscheinbarere Dinge, je weiter wir zurückgehen, und wir finden auch nichts anderes.

Entkleiden wir uns dagegen unserer religiösen, sittlichen und wissenschaftlichen Anschauungen, denken wir uns bar unserer ästhetischen Genüsse, um uns den Naturmenschen vorzustellen, wie er, stets die praktische Seite des Lebens im Auge, dahinlebt, mit seinem engen, aber sicher beherrschten Schatz von Erfahrungen fast instinktmäßig seine Lebensbedürfnisse zu befriedigen versteht, daneben sich an Spielen, Tänzen und roher Kunst ergötzt und einige „törichte" Anschauungen über Geister und den kausalen Zusammenhang in der Natur besitzt: so geben doch die Tatsachen ein wesentlich anderes Bild. Bei dem Primitiven ist nämlich manches vorhanden, wovon der moderne Mensch nur noch Spuren hat. Deshalb

muß die Rekonstruktion des Naturmenschen nach dem heutigen modernen Menschen notgedrungen falsch sein. Und ebenso ist es mit der Vorstellung von dem sozialen Leben und dem sozialen Bewußtsein jenes Zeitalters. Mag man sich auch sagen, daß das Ichbewußtsein des Individuums damals viel weniger ausgeprägt gewesen ist als bei uns, so fehlt uns doch für das Verständnis der früheren sozialen Gemeinschaften wiederum dasselbe, auf das schon vorher angespielt wurde und was wir kaum noch besitzen, nämlich die magisch-religiöse Denkweise. Dieser und ihrer Einwirkung auf Sitte, Kunst und soziale Gebilde ist daher in erster Linie Rechnung zu tragen, wollen wir einen richtigen Begriff von der Kultur der Primitiven gewinnen. Es gilt vor allem, wenigstens eine Ahnung davon zu bekommen, auf welchem Wege der Primitive so wurde, wie wir ihn finden. Dann sollen wir aber auch in diesem scheinbar so anders gearteten Wesen uns selbst wiedererkennen und sogar darüber hinaus das Bleibende und Fortwirkende darin zu erkennen versuchen.[1])

II. Der Ausdruck Primitive oder Naturvölker, der hier in Ermangelung eines besseren gebraucht wird, soll nun freilich nicht anzeigen, daß die Anfänge der Kultur dargelegt werden sollen. Das ist handgreiflich ein Ding der Unmöglichkeit, weil die Quellen vollständig versagen. Was wir Naturvölker nennen, sind die auf verhältnismäßig niedriger Kulturstufe lebenden Stämme, die von europäischen oder sonst hochstehenden Kulturnationen wenig oder gar nicht beeinflußt sind, aber vom theoretischen Nullpunkte der Kultur, wie man ihn begrifflich bei einer vom Tier zum Menschen fortschreitenden Gruppe von Individuen voraussetzen könnte, einen unendlich weit größeren Abstand haben als unsere hohe Kultur von der der Primitiven oder Naturvölker. Denn es leuchtet ohne weiteres ein, daß eine Entwickelung von einigen Jahrtausenden Dauer, die sich historisch feststellen läßt, in keinem Verhältnis zu dem Wachstum der menschlichen Kultur innerhalb der vorhergehenden Jahrhunderttausende steht. So lange nämlich, bis zu den Eiszeiten, läßt sich das Bestehen der Menschheit zurückverfolgen.[2]) Nur daß uns solche Errungenschaften wie die denkende Erfassung der Umwelt, die Sprache und die mannigfache Technik der Geräte als etwas Geringfügiges erscheinen gegenüber der augenfälligen Überlegenheit in der Naturbeherrschung unserer Zeit.

1) Bezüglich der Religion ist bereits E. W. Mayer in seinem anregenden Aufsatze Zur Frage vom Ursprung der Religion, Theologische Rundschau XVI S. 47 mit Recht dafür eingetreten, daß man die Frage nach der ersten Religionsform und ihrer Entstehung hinter der Frage nach den bleibenden Motiven der Religion überhaupt zurückstelle.

2) A. Penck, Das Alter des Menschengeschlechts, Zeitschr. f. Ethnol. 1908 S. 400f.

Tatsächlich enthalten aber jene scheinbar dürftigen Fortschritte bereits die Anwendung fast all der Fähigkeiten des Denkens und Fühlens, die unsere Kultur hervorgebracht hat. Der beste Beweis dafür ist, daß bei gleicher Erziehung in gleicher Umgebung unter vollständiger frühzeitiger Loslösung vom Mutterboden die Bildungsfähigkeit einzelner Individuen der Naturvölker im Durchschnitt nicht geringer erscheint als die von Weißen.[1]) Und den Eindruck derselben natürlichen Intelligenz empfängt auch der Forscher, der längere Zeit enge Fühlung mit den Primitiven unterhält.

Wenn man so die Naturvölker durchaus nicht als Vertreter nahezu kulturloser Stämme ansehen darf, so ist ihre Kultur doch mit Sicherheit derjenigen an die Seite zu stellen, die irgendein Kulturvolk, z. B. die Ägypter, ungefähr zu der Zeit ihres Eintritts in die Geschichte besaß. Ja es ist wohl möglich, daß hier und da sich noch einige tausend Jahre ältere Bestandteile früherer Kultur bis in die Gegenwart der Naturvölker gerettet haben, obwohl sie in ihrer sonstigen Umgebung sich wie Überlebsel, survivals, ausnehmen. Solche finden sich auch entsprechend noch in unserer Kultur, wo sie aus verhältnismäßig jüngerer Zeit stammen, aber doch an unsere einstige Stellung als Naturvolk erinnern. Nehmen wir alles das für eine Darstellung primitiver Kultur zu Hilfe, so wird man leicht verleitet, unzulässigerweise von Anfängen zu sprechen. Denn auf dem so gewonnenen Boden hat man die Vorstellung, man brauche in vielen Beziehungen nur noch weitere Abstriche zu machen, um an den Anfang zu gelangen, und es würden sich keine neuen Erscheinungen mehr finden, auch wenn das Material weiter zurückreichte.

Es wäre freilich einwandfreier, wenn wir uns zur Darstellung primitiver Kultur an die Völker halten könnten, welche die tatsächlichen Vorfahren der geschichtlichen Kulturvölker sind. Dann wäre das zeitliche Vorangehen der primitiven Kultur ohne weiteres gewährleistet. Das ist aber ganz ausgeschlossen, denn die dürftigen Überlieferungen sind zu lückenhaft und selbst des Vergleichs mit den Naturvölkern bedürftig, um Leben zu gewinnen und verstanden zu werden. Die Ausgrabungen aber, so wertvoll sie sind, bleiben über den Kernpunkt primitiver Kultur, die geistige Seite, in der sie von der der Kulturvölker durch Neuerscheinungen abweicht, fast vollständig stumm. Nun hört man zuweilen den Einwand, daß die Kulturvölker sich niemals auf der Stufe der heutigen Naturvölker befunden haben, denn diese seien minderwertiger, weil sie eben nicht fortgeschritten sind.[2]) Man fragt sich vergeblich, wie das möglich ist, denn

1) Franz Boas, The Mind of Primitive Man, New York 1911 S. 120 ff.
2) Eduard Meyer, Geschichte des Altertums, 2. Aufl. I, 1 S. 95.

man mag den emporgestiegenen Völkern eine gewisse Überlegenheit zugestehen, ohne daß es nötig ist, ihnen eine andere Kulturentwickelungsreihe anzudichten. Der Sinn des Einwandes liegt tiefer und wird von anderer Seite so ausgedrückt: „Während die kräftigeren Völker sich von den Anfängen der Zauberei und des Kultus freimachten, indem diese immer besser definiert und klassifiziert und — wenigstens von ihrem Standpunkt aus — immer logischer werden, versinken die anderen, allzu schwachen, in Verwirrung."[1]) Es ist also das Argument der Degeneration, das hier gegen die Naturvölker ins Feld geführt wird. Für den Ethnologen kann es freilich etwas Derartiges nicht geben, denn gesetzt den Fall, daß ein Volk durch Verdrängung und andere Schicksalsschläge von seiner materiellen Kultur vieles eingebüßt und vielleicht durch Ausrottung der Schamanen seine Gesänge und religiösen Festfeiern verloren hat, so treten eben, auch bei der Übernahme neuer religiöser Formen, immer wieder dieselben religiösen Triebfedern im Menschen in Tätigkeit. Das Ergebnis ist dann nicht Unsinn, sondern Unverstandenes und höchstens wird zu Unrecht der Eindruck des Primitiven erweckt, weil entwickelte Bestandteile von früherer Zeit darin vorhanden sind. Glücklicherweise sind solche vereinzelten Urteile, obwohl sie in der Gegenwart abgegeben sind, durch das Verständnis der oft merkwürdig erscheinenden Sitten der Naturvölker und durch die Übereinstimmung mit anderen Stämmen, auch mit den Kulturvölkern, leicht zu widerlegen. Als Beweis von Geistesverwirrtheit können sie nur denen erscheinen, die sich nicht mit ihnen beschäftigt haben. Im Gegenteil ist die Ethnologie auch bei den übrigen philologischen und historischen Wissenschaften in unaufhaltsamem Vordringen begriffen und wird ohne Bedenken als Unterbau der Rechts-, Religions-, Staats- und Sittengeschichte benutzt.

III. Die Naturvölker dürfen also mit Recht die Quelle für eine Darstellung der primitiven Kultur bilden. Unter diesen wiederum müßten die tiefstehenden am geeignetsten erscheinen. Aber solche, die man dafür hält, z. B. die Buschmänner und andere Zwergvölker Afrikas, die Wedda in Ceylon, nigritische Stämme in Indonesien, die Australier usw. bieten teils nicht genügend Material, um an ihnen den mannigfaltigen Erscheinungen innerhalb der Völkerkunde gerecht zu werden, teils kann die geringe äußere Kultur einen tiefen Stand vortäuschen, obwohl die geistige und soziale Seite, die zudem häufig nicht genügend erforscht ist, dem widerspricht. Das ist z. B. sicher bei den Australiern der Fall, deren mannigfaltige Zeremonien und komplizierte soziale Verhältnisse nicht erlauben,

1) Foucart, La méthode comparative dans l'histoire des religions 1909 S. 82 (2. Aufl. 1912).

sie als tiefstehend anzusehen. Und was soll man schließlich zu den Völkern sagen, die einen obersten Gott mit hochstehenden Eigenschaften besitzen? Nach Forschungen des P. W. Schmidt[1]) soll er sich gerade bei den Stämmen in ursprünglicher Fassung finden, deren primitive Kultur am weitesten zurückreicht, nämlich bei den Pygmäen, und deshalb auch besonders alt sein. Systematische Arbeiten über eine Rangordnung der Stämme sind bisher außer der genannten, die aber ebenfalls durchaus nicht einwandfrei genannt werden darf, nicht gemacht, und man urteilt nach dem Eindruck, der durch den Mangel an Nachrichten gewöhnlich stark gefälscht wird. Es ist daher ratsam, aus der großen Fülle des Materials die einzelnen Phänomene herauszugreifen und hier und da den Versuch einer Aufeinanderfolge zu machen.

Um aber überhaupt an etwas Derartiges denken zu können, muß die psychologische Seite der Entstehung von Erscheinungen besonders hervortreten, so schwierig und irreführend diese Versuche auch sein können. Um nicht hier von vornherein zu straucheln und Unmögliches zu wollen, darf unser Bestreben nicht darauf gerichtet sein, bei allen Erscheinungen die erste Form festzustellen, sondern die Grundlage der damaligen geistigen Beschaffenheit im Gegensatz zur modernen und andererseits die in der Menschheit dauernd wirkenden geistigen Kräfte. Eine gewisse Beruhigung solchem Vorgehen gegenüber bietet die Tatsache, daß eine Reihe Versuche bereits vorliegen und die einzelnen Forscher mehr und mehr zu gleichen Gesichtspunkten gelangen.

Besonders bedenklich erscheint es auf den ersten Blick, daß man gar nicht weiß, ob eine Erscheinung an der Stelle, wo man sie beobachtet, entstanden oder fremden Ursprungs ist. Auch können zwei oder mehr gleiche Erscheinungen an ganz verschiedenen Orten das Ergebnis von Wanderungen eines ursprünglich räumlich zusammenwohnenden Volkes sein. Solchen historischen Tatsachen nachzugehen, wäre freilich für begrenzte geographische Gebiete dringendes Erfordernis, hieße aber für die ganze Erde und für solche Untersuchungen wie die vorliegende ein Meer von Hypothesen zur Grundlage nehmen und den Teufel mit Beelzebub austreiben. Die Ethnologie darf heutzutage nicht, wenn sie sich nicht selbst umbringen will, einen historischen Zusammenhang für die ganze Menschheit annehmen, derart, daß sämtliche Ähnlichkeiten als Entlehnungen und Beweise eines historischen Zusammenhanges aufgefaßt werden. Das wäre nichts weiter als die Fabrikation eines blutleeren Organismus, mit dem man in der Wirklichkeit nichts anfangen kann. Welche bittere

1) W. Schmidt, Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwickelungsgeschichte des Menschen 1910 S. 242ff.

Ironie läge z. B. darin, mit professoralem Ernst untersuchen zu wollen, an welcher Stelle der Erde der Animismus, der überall auf der Welt zu Hause ist, zuerst erfunden und wie er über die Erde gewandert sei. Wir müssen vielmehr den Mut haben zu bekennen, daß unser Wissen bei weitem nicht ausreicht, um historische Zusammenhänge über die ganze Welt hin festzustellen, daß wir ähnliche Erscheinungen einerseits nicht als Urgut der Menschheit bzw. als Entlehnung, andererseits nicht als selbständige Entstehungen zu erweisen vermögen und daß selbst dann, wenn wir es in manchen Fällen könnten, der historische Zusammenhang nicht klarer werden würde.

Das einzige würdige Ziel, das die Ethnologie sich in dieser Richtung des historischen Zusammenschlusses setzen könnte, wäre da zu forschen, wo Völkerwanderungen auf engerem Raume mit Sicherheit nachzuweisen sind, wo handgreifliche Sprachverwandtschaft vorliegt oder eine allen Zweifel ausschließende Häufung von verwandtem Kulturgut. Ferner wäre gerade die Eigenart der einzelnen größeren Gebiete festzustellen, statt auf die Ähnlichkeiten im einzelnen als historische Erscheinung zu großes Gewicht zu legen. Diese Unterschiede zu betonen, wäre auch dem vorliegenden Büchlein wohl bekommen, doch mußte sich der Verfasser zunächst nur mit wenigen Hinweisen darauf begnügen.

Weitere Schwierigkeiten für die psychologische Forschung ergeben sich daraus, daß die Erscheinungen eine ganz andere Bedeutung angenommen haben können, so daß die Angabe der Eingeborenen über ihren Ursprung wertlos ist, und endlich hat man mit generellen Urteilen der Reisenden zu kämpfen, die an die Stelle des eingehenden Tatsachenbestandes gesetzt werden. Diesen Bedenken zu begegnen, darf man nie auf eine Erklärung, die sich nur an einer einzigen Stelle bietet, besonderes Gewicht legen, sondern es ist eine breite Grundlage für das Verständnis jeder Einzelheit anzustreben.

Ein Hilfsmittel für das Verständnis der primitiven geistigen Kultur, die Kinderpsychologie, ist für unsere Zwecke nur mit großer Vorsicht anzuwenden. Die unberührte Psyche des Kindes mag wohl Denk- und Gefühlsprozesse durchlaufen, deren Kenntnis für das Zustandekommen mancher Anschauungen und künstlerischer Erscheinungen der Naturvölker wichtig ist. Aber man vergißt leicht, daß darin nur eine Hilfe zum Verständnis des Werdeganges einer Kulturerscheinung liegt, während ein direkter Vergleich zwischen einem Kulturzustand und den Handlungen oder Lebensäußerungen eines Kindes nicht statthaft ist. So sind z. B. die beliebten Vergleiche zwischen Kinderzeichnungen und Bleistiftzeichnungen der Naturstämme im wesentlichen nur Studien über die beiderseitigen geistigen Fähigkeiten des Sehens und Darstellens und haben mit

dem Inhalt der Kultur auf der betreffenden Stufe wenig zu tun. Andererseits wird das Heranziehen der Kinderpsyche für das Verständnis ethnologischer Probleme leicht schädlich, da die Einwirkung der Umgebung auf das Kind meist nicht genügend berücksichtigt wird. Exakte Beobachtungen als Vergleichsmaterial sind bis jetzt noch sehr selten.

I. Primitives Denken.

Instinkt und magisches Denken.

Der Mensch steht in der Schöpfung da als ein Wesen, das die volle Freiheit hat, mit der Kraft seines Geistes die Welt seinen Bedürfnissen dienstbar zu machen, indem er aus der Fülle ihrer Hilfsmittel das ihm Nützliche auswählen und behandeln lernt. Er ist nicht wie ein Tier auf die ererbten Fähigkeiten angewiesen, die durch Triebe ausgelöst ausschließlich direkt und zweckvoll die notdürftige Befriedigung zu erreichen streben, ohne sich anders als durch gegenwirkende Triebe beirren zu lassen. Aber indem die Mannigfaltigkeit der äußeren Erscheinungen, die er in seine Überlegung hineinzieht, ihn mehr und mehr von der Herrschaft des Trieblebens befreit, läuft er Gefahr, an die Stelle seines unfehlbaren Mentors Instinkt unzweckmäßige Handlungen des Denkens zu setzen. Denn darin hat er keinen Lehrmeister. Schon die bloße Möglichkeit, im Augenblick der Gefahr von der sicheren triebartigen Handlung durch einen nicht hineingehörigen Gedanken abgelenkt zu werden, kann ihm zum Verderben gereichen.[1])

Wenn nun aber das Erfordernis der Konzentration den Menschen in einen gewissen Nachteil gegenüber dem Tier bringt, insofern dieses im Augenblick der Not durch den Instinkt das Zweckmäßige innerhalb der ihm gezogenen Grenzen tut, so braucht ihm sogar die planvolle Überlegung nicht immer zu nützen. Denn er kann über seinen Instinkt hinaus zu Erwägungen verleitet werden, die nur scheinbar mit dem gerade verfolgten Zweck in Verbindung stehen. Findet er z. B. kein Wild, so kann er annehmen, daß es ihm nicht mehr begegnen will, während es ihm früher entgegenkam und sich töten ließ. Oder wenn ihm eine Stelle im Leibe weh tut, so kann er vermuten, daß ein Splitter darin sitzt, den man herausziehen muß. Ein Geräusch im Walde, das ihm Furcht einflößt, kann er einer Betrachtung unterziehen und von einem Wesen herrührend ansehen. In allen diesen Fällen wird sein richtiges instinktmäßiges Handeln beeinflußt werden, und dieser Einfluß kann ihm schädlich werden. Alles das ist bei einem Tier undenkbar. Es kann sich von der Wirklichkeit nicht dauernd ent-

1) P. Beck, Die Nachahmung 1904 S. 19.

fernen. Es wird immer sofort durch den Instinkt auf den richtigen Weg gelenkt.

Wie sehr nun auch diese Beispiele schon einer höheren Stufe angehören, so sind doch die Anfänge einer solchen selbständigen geistigen Entwickelung, die sich über das instinktmäßige Handeln erhebt und die eindruckerregenden Dinge nach eigenen Auffassungen zu verstehen und zu meistern versucht, theoretisch als der Beginn des Menschentums anzusehen. Was uns als widersinnig erscheint, ist in Wahrheit der Keim für alles Große und Herrliche, für Religion und Wissenschaft, indem so nach und nach die entferntesten Objekte der Welt in die menschliche Betrachtung hineingezogen werden, zunächst weil sie anscheinend unmittelbar, dann weil sie mittelbar mit der Lebensfürsorge und dem Schicksal des Menschen zu tun haben. Es ist der erste Sproß des die Welt erobernden Idealismus, des menschlichen Sehnens, sich über sich selbst zu erheben. Diese Befreiung des menschlichen Geistes von den Banden des Instinktes ist so markant, daß sie noch die Anwendung der Überlegung auf das praktische Leben, die tatsächlichen Errungenschaften auf dem Gebiet der Technik und wirklichen Lebensfürsorge übertrifft, da die Sonderung von den Ergebnissen des Instinktes bei diesen nicht so einleuchtend ist, vielmehr eine bloße Steigerung, nicht etwas durchaus Neues vorzuliegen scheint wie bei der Geburt des Idealismus, der doch auch zunächst nichts weiter ist als Lebensfürsorge mit irrigen Gedanken und Mitteln, mit mythischen oder magischen Anschauungen, wie man vielleicht am besten im Gegensatz zu dem Wirklichkeitsgehalt in unserem Sinne sagt.

Es ist nicht immer möglich, festzustellen, ob Sitten oder soziale Erscheinungen und Kunstübungen die Folgen des magischen Denkens gewesen oder einer Wirklichkeitsentwickelung entsprossen sind. Magische Ideen können sich an alle bereits vorhandenen menschlichen Tätigkeiten, und seien es bloße Ausdrucksbewegungen, anschließen, sie können auch an jedem beliebigen Punkte einer Wirklichkeitsentwickelung Richtung gebend einsetzen, so daß recht komplizierte Gebilde entstehen. So enthalten die zauberischen und zeremoniellen Akte sehr viel aus dem Gebiete der Kunst, z. B. den Tanz und dramatische Aufführungen, und es fragt sich, welchen Anteil mythische Ideen zu ihrer Ausbildung gehabt haben. Manche Sitte, z. B. die des Scheinraubes in der Ehe oder der allgemeinen geschlechtlichen Vermischung bei zeremoniellen Festen können als Überlebsel tatsächlicher sozialer Verhältnisse, andererseits als Erzeugnisse mythischer Auffassungen erscheinen. Weitreichende soziale Einrichtungen wie die Exogamie und das Häuptlingstum sind in außerordentlich enger Verbindung mit mythischen Ideen erwachsen.

Komplexe und magische Vorstellungen.

Es ist heute wohl allgemein anerkannt, daß es ein uninteressiertes Denken, wie es die abstrakten Gesetze unserer Logik vorspiegeln, gar nicht gibt. Ohne Erregung vermag selbst der gewohnheitsmäßige Denker, der Philosoph, nicht Gedanken und Phantasie in Tätigkeit zu setzen. Unlustgefühle, die den Menschen aus Not und drohendem Ungemach heraustreiben, oder Lustgefühle, die der Befriedigung über eine Tätigkeit entstammen, gehören notwendig dazu. Alle Dinge, die nicht solche Erregungen auslösten, mußten demnach dem Primitiven gleichgültig sein. Zwei Möglichkeiten sind bei emotionalen Hemmungen vorhanden, daß er entweder wie ein Tier, dessen Trieb keine Befriedigung findet, sich austobt und erschlafft, oder vermöge seiner umfassenderen geistigen Hilfsmittel der Hoffnung des Gelingens Raum gibt. Hoffnung mußte aber für ihn mit Glauben gleichbedeutend sein, denn seine Überlegung gründete sich nicht auf Erfahrung und sein Tun war nicht ein wissenschaftliches Experiment, sondern wie bei unserem Aberglauben trat eine Überzeugung ein. Wir wissen, daß solcher Glauben eine vollständige Organisation von seiten der primitiven Menschheit erfahren hat, derart, daß auch die effektiven Wirkungen nicht leicht von den magischen unterschieden werden. Es fragt sich daher, ob nicht die besondere Art der Perzeption der Umwelt diesen Prozeß erleichtert hat.

Wohl verstanden: Das eine Moment, die Not des täglichen Lebens, über die auch wir uns immer von neuem innerlich erheben müssen, steht für den Menschen als Ursache der magischen Auffassung seiner selbst und der Umwelt fest. Denn nur durch die fortgesetzte seelische Spannung in dem Bestreben, das Leben zu erhalten und zu schützen, kann man sie verstehen. Die magischen Vorstellungen sind daher keineswegs das Ergebnis der besonderen Art des logischen Denkens der Primitiven. Immerhin deuten manche Erscheinungen darauf hin, daß der Primitive eine andere Art der Perzeption hat, wie der Moderne, und daß dadurch die magische Zutat leichter vonstatten geht. Es ist die komplexe oder kollektive Vorstellung gegenüber unserer mehr analytischen.

Durch meine Untersuchungen unter den Cora-Indianern in Mexiko kam ich zu dem Schlusse, daß die Auffassung des Nachthimmels und des Taghimmels als Ganzes früher sei als die der Gestirne, weil das Ganze als ein einheitliches Wesen aufgefaßt wurde und die religiösen Vorstellungen, die sich an die Gestirne knüpften, diese häufig mit dem ganzen Himmel vermischten, also nicht von der Gesamtauffassung frei werden konnten. In ähnlicher Weise wurde die Erde als eine Person, die ver-

schiedenen Arten von Tieren und Gewächsen als je ein Wesen aufgefaßt.[1]) Entkleidet man diese durchaus nicht vereinzelt dastehenden Tatsachen des religiösen Gewandes und sucht nach verwandten Vorstellungen der Primitiven, so stoßen wir überall auf längst bekannte Beobachtungen der Art. Wenn der Cora z. B. eine ganze Anzahl von Bezeichnungen für verschiedene Bienen- oder Ameisenarten hat, aber kein Wort für Biene oder Ameise an sich, oder wenn er andererseits auf Anfrage die Schmetterlinge ganz widersinnig zu den Vögeln rechnet, so muß in seinen Augen alles, was er an einzelnen Merkmalen des Objektes unterscheidet, ganz anders zusammengehören, als wir es auf Grund unserer analytisch-wissenschaftlichen Betrachtung annehmen.

Darin liegt schon der Keim einer nach unseren Begriffen magischen Auffassung, obwohl der Primitive zunächst nichts weiter als seine komplexe Vorstellung davon hat. Es braucht nur noch die Beziehung auf das Wohl der eigenen Person, die emotionale Seite des Lebens, hinzutreten. Es ist bekannt, daß der Primitive alles, was in irgendeiner Weise zu seinem Körper gehört hat oder mit ihm in Berührung gekommen ist, nicht gern achtlos liegen läßt und am liebsten bei sich behält, weil er es als einen Teil seiner selbst betrachtet, denn es könnte diesem Teil etwas zustoßen, das den ganzen Menschen in Mitleidenschaft zieht. Haare, Nägel, Exkremente, Kleider, Abfälle vom Essen, ja seine Fußtapfen[2]) werden dahin gerechnet. Das Gegenstück dazu ist die Tatsache, daß ein Teil das Ganze vertritt. Federn eines Vogels bewirken magisch, was das ganze Tier oder die Tierart als Ganzes vermag; das Ausspucken von ein wenig gekautem Cocablatt, das Aufhängen eines Lappens der Kleidung an Bäume („Lappenbäume") als „Opfergabe" ist die Einwirkung des ganzen Menschen auf den Gott, der dort wohnt.

Weiter drückt sich diese Kollektivauffassung auch in bezug auf die für den Primitiven zum Körper gehörenden Teile aus, die für uns eine ganz andere, immaterielle Bewertung haben. Dazu gehört z. B. der Schatten, das Spiegelbild und der Name. Daß diese Dinge auf natürliche Weise dem Menschen zukommen, wird nicht bemerkt. Der einzige Gedanke ist der: sie sind unzertrennlich mit ihm verbunden, und da sie andererseits nicht immer den Sinnen zugänglich sind und demnach leicht fremdem Einfluß unterliegen können, so sind sie eine Quelle der Besorgnis. Die Cora z. B., die die Krankheiten großenteils den Flußgöttern (tšákate) zu-

1) Preuß, Die Nayarit-Expedition I. Die religiösen Gesänge der Cora-Indianer S. XLIX ff.

2) R. Thurnwald, Forschungen auf den Salomo-Inseln und dem Bismarck-Archipel I. 1912 S. 404. 443.

schreiben und deshalb besonders für ihre am Ufer und im Wasser spielenden Kleinen Angst haben, rufen laut hinter sich den Namen des Kindes, wenn sie mit ihm das Flußufer verlassen, und schreien wiederholt: „Komm, komm!“, obwohl es gar nicht zurückgeblieben ist. Sie rufen also wohl den Schatten oder das Spiegelbild im Wasser, damit es der Flußgott nicht in seinem Besitz behalte. Namentlich die Bedeutung des Spiegelbildes als integrierender Teil des Menschen ist für das Verständnis der vielen Fälle wichtig, in denen das Bild eines Objekts, sei es so lebensunwahr wie möglich, den ganzen Gegenstand bzw. den ganzen Menschen vertreten kann, so daß durch Behandlung des Bildes ein Zauber auf das Original ausgeübt werden oder das Bild — man denke z. B. an ein Götterbild — die ganze Kraft des Originals entfalten kann. Auch hierfür ist ein weiterer Gedanke, eine spezielle Erklärung der Wirkung vollkommen unnötig, und alle Theorien von Beseelung u. dgl., wie sie uns unser zergliederndes Denken als Erklärung vorschreibt, müssen zunächst fortfallen.

Aus diesen merkwürdigen komplexen Vorstellungen geht hervor, daß die Einheitsbildung nach zwei ganz verschiedenen Identifikationen zustande kommt, einmal die Auffassung einer Gruppe als Ganzes nach objektiven Identitätsmerkmalen wie bei einer Tierart und zweitens die Gruppierung von Objekten nach magischen Merkmalen, d. h. die Gruppierung, die eintritt, wenn der Mensch magische Wirkungen hervorbringen bzw. die magischen Kräfte der Umgebung benutzen oder vermeiden will. Der Rauch z. B., der aus der Tabakspfeife oder bei einem Brande aufsteigt, zwingt den Primitiven an sich nicht, ihn mit den Wolken zu identifizieren. Aber wenn er Wolken hervorbringen will, so ergibt sich die Überzeugung von der Identität. Ebenso ist es mit der komplexen Vorstellung von Wolken und ungesponnener Baumwolle, die die Cora in der Absicht, die Wolkenbildung zu fördern, bei ihren Zeremonien verwenden. Diese Dinge würden wir als ähnlich bezeichnen. Andere in derselben Weise verständliche Identifikationen sind: Wolken und Federn; oder Feuer, Sonne und die bläulich-roten Schwanzfedern des Arara.

Dagegen sind viele Gleichsetzungen nicht mehr durch Ähnlichkeiten, sondern durch verwandte Wirkungen, öfters sogar auf dem Umwege mythologischer Entsprechungen verständlich. Blumen und die Sterne des Himmels z. B. sind nicht bloß deshalb von den Cora gleichgesetzt, weil sie etwa aus dem Laube und Grase hervorleuchten wie die Sterne, sondern beide gelten als lebenspendend, ewig dauernd und sich erneuend, die Sterne sitzen am nächtlichen Himmel im dunkeln Leben gebenden Wasser, die Blumen finden sich besonders kurz vor und in der Regenzeit, die für jene trockene Gegend die einzige Existenzmöglichkeit gewährt.

Endlich kommt noch die Gleichstellung des dunkeln Nachthimmels, der Heimat des Maises und der Vegetation, mit der dunkeln Unterwelt hinzu, wo alle Dinge sind, die hier zum Vorschein kommen auf der Erde.[1]) Das mag die Richtung des Denkens gewesen sein, die zu dieser sonderbaren Identifizierung geführt hat. Es gehörte dazu nicht ein bloßer Sinneseindruck, sondern die Gleichstellung fand auf Grund einer komplexen Auffassung von Himmel und Erde statt, deren Teile infolgedessen, unterstützt durch den sinnlichen Eindruck, miteinander identifiziert wurden.

Ich führe noch ein Beispiel der Art an, um die Gleichsetzung sinnlich absolut verschiedener Dinge zu kennzeichnen. Für die in Mexiko wohnenden Huichol ist der Hirsch und eine Kaktusart, der Peyote, ein und dasselbe, und zwar wohl aus folgendem Grunde. Beide Teile haben ihre magische Geschichte. Wenn es tagt, so werden die Sterne gejagt und erlegt. Diese sind deshalb identisch mit Hirschen, dem Hauptjagdtier. Alles Gedeihen in der Welt hängt von dieser Hirsch-(= Stern)jagd ab. Deshalb ist auch der Hirsch das Hauptopfertier an allen Festen. Andererseits ist der Peyote den Huichol dadurch zu einem magisch interessanten Objekt geworden, weil sein Genuß eine stimulierende Wirkung hervorbringt und Halluzinationen erzeugt. Er ist aber nur weit ab von den Bergen der Huichol in der östlich daran stoßenden Steppe zu finden. Ende Oktober nach der Ernte senden nun alle Tempelbezirke etwa zwölf und mehr Männer in jene Gegend, um dort am Ende einer dreiwöchigen Reise Peyote zu sammeln und sich dadurch Gedeihen für das kommende Jahr zu sichern. Sie tragen dabei die gelbe Gesichtsbemalung der Götter und ihre Anführer stellen den Feuergott, den Sonnengott und andere Gottheiten dar. Am Ziele am Lichtlande (taurúnita) oder der Morgendämmerung (pariyα kutsié) angelangt, erscheint ihnen der erste Peyote als Hirsch und wird in zeremonieller Weise mit Pfeilen geschossen.[2]) Daß sich der Fundort des Peyote im Osten befindet, scheint also der Hauptgrund der Gleichsetzung solch heterogener Dinge gewesen zu sein.

Freilich in vielen anderen Fällen lassen sich die Vergleichspunkte magischer Identifikationen nicht nachweisen. Doch ist es sicher, daß es deren stets welche gibt. Das treibende Moment ist immer das magische Inter-

1) Vgl. Die Nayarit-Expedition I. S. C f. XXIV f. XXVII f. LXXXIII. 92 ff. 119.

2) Preuß, Archiv für Religionswissenschaft XI. S. 383 ff. Lumholtz, Symbolism of the Huichol Indians, Memoirs of the Amer. Museum of Nat. Hist., New York 1900 S. 18 f.

esse; die kollektive Vorstellung macht die Gleichsetzung nur möglich, bewirkt sie aber nicht. Es ist, als wenn das einzelne Objekt gar nicht für sich gesondert betrachtet werden kann, sobald es das magische Interesse erregt, sondern stets die Zugehörigkeit zu anderen Objekten in sich trägt, mit denen es identifiziert wird, so daß die äußere Erscheinung nur eine Art Umhüllung, eine Maske bildet.

Sehen wir uns nun neben der räumlichen und magisch zusammenlegenden Kollektivauffassung als drittes Moment des komplexen Denkens die magische Handlung selbst an. Man wird als Ersatz des Kausalbegriffs den Primitiven sowohl den Gedanken an die Wirkungsweise persönlicher Wesen zuschreiben wie auch die bloße zusammenhängende Auffassung des sinnlich wahrnehmbaren Ablaufs des Geschehens. Eins schließt das andere nicht aus. Wir beobachten vielmehr, daß die Aufeinanderfolge des Geschehens an sich etwas Selbständiges, von dem Willen Unabhängiges ist, das man durch einen magischen Akt mit gleicher Wirkung wiederholen kann. Es ist nicht das post hoc ergo propter hoc, was den Primitiven erfüllt, sondern er begnügt sich gewissermaßen mit dem komplexen Dasein jeder Erscheinung, das einem Willen zugeschrieben werden kann, aber nicht zugeschrieben werden muß. Die Art, wie die Erscheinung zustande kommt, das Ausmalende, Beschreibende des Vorgangs ist ihm die Hauptsache. Das Sonnenlicht und das Tageslicht sind dem Huichol nicht identisch, denn da die Welt auf einmal hell wird, so meint er, daß das Licht von allen vier Himmelsrichtungen auf einmal in sie hineinflutet.[1]) Es ist also nicht die Sonne, die das Licht hervorbringt. Dagegen sagt der Cora von dem untergehenden Sonnengott: „Hier breitet er aus nachtschwarze Wolken, er breitet aus dunkelrote Wolken"[2]), so daß er hier ganz willkürlich die Nacht, die ihm als Wolken und Wasser erscheint, aus der Tabakspfeife des Sonnengottes hervorgehen läßt. Wenn man nun in den Zeremonien vor dem Eintritt der Regenzeit den Regen herbeiführen will, so stellt man auf dem Altar das Himmelsgewölbe mit ungesponnener Baumwolle (= Wolken) belegt dar. Darunter befindet sich eine Kürbisschale mit dem Bild der Erde darin (Abb.1). Dazu rauchen sie aus ihren Tabakspfeifen, und der Sänger besingt gegenständlich in schier endloser Schilderung, wie die Wolkengottheiten von allen Seiten am Himmel heraufziehen.[3]) Die Überzeugung, daß durch solche genaue Darstellung dessen, was man beobachtet, eine Wirkung nach den menschlichen Wünschen herbeigeführt werden kann, scheint auf der komplexen Anschauung, die man von dem Geschehen hat, mit zu beruhen und durch sie erleichtert zu werden.

1) Die Nayarit-Expedition I. S. 23f. 2) A. a. O. S. 28.
3) A. a. O. S. LXXXIII, 76ff.





Abb. 1 (s. S. 13).
Altar der Cora mit der Darstellung des Wolkenhimmels.
Nach einer Aufnahme des Verfassers.

Abb. 2. Phallustanz der Kaua (s. S. 81).
Aus Koch-Grünberg, Zwei Jahre unter den Indianern. Mit Genehmigung des Verlages von Ernst Wasmuth, A.-G., Berlin.

Der Animismus in seinem Verhältnis zu komplexen Vorstellungen.

Die Charakterisierung des komplexen Denkens bietet freilich keineswegs eine Erklärung der vielen seltsamen Erscheinungen in den Sitten, Handlungen und Anschauungen der Primitiven und ihres Kulturzustandes überhaupt.[1]) Gerade das magische Element beruht in hohem Maße auf dem Gemütszustand des Individuums, es zieht sich nicht nur weit in die Zeit hinein, wo die analytische Denkweise immer mehr Platz gegriffen hat, sondern ist auch heute noch, namentlich was Vorzeichen anbetrifft, selbst bei gebildeten Leuten vielfach zu finden, wenn sie sich in der geeigneten Gemütsverfassung befinden. Das Hauptergebnis einer Theorie des komplexen Denkens bei den Primitiven liegt daher mehr in ihrem negativen als in ihrem positiven Gehalt. Es wird durch sie weniger gezeigt, wie sie gedacht haben müssen, als vielmehr welche Gedankengänge man ihnen nicht unterschieben darf. Man darf nicht annehmen, daß sie, logisch, wie wir es machen, von einer scheinbaren Tatsache ausgegangen sind, dann immer mehr in derselben Weise angegliedert haben, bis sie schließlich zu einer Art System, einer Weltanschauung gelangt sind. Und besonders ist es ausgeschlossen, daß sie nichts ohne logische Begründung taten. Finden wir unter den Naturvölkern solche logischen Gebilde, finden wir bei ihnen Theorien, die unserem Denken einleuchten, so darf man sicher sein, daß man spätere Erscheinungen vor sich hat. Zuerst kommt die sinnliche, vieles verschmelzende Gesamtauffassung, sagen wir die komplexe Vorstellung, später erst folgen analysierende Gedankengänge und erklärende Theorien.

Infolge dieser Meinung über das Wachsen primitiver Vorstellungen hat man in neuerer Zeit die animistische Theorie Tylors[2]) zu bemängeln angefangen, die bis zum heutigen Tage weithin Geltung erlangt hat. Es gibt wohl kein primitives Volk, das nicht Seelenvorstellungen in engerem Sinne aufzuweisen hat. Deshalb baut Tylor seine Theorie auf einem scheinbar sehr festen Grunde auf, zumal wir uns ohne jede Erläuterung in die Vorstellungen von der Seele des Menschen versetzen können, da sie uns von unserer eigenen Auffassung her vollständig geläufig ist. Dem ethnologischen Forscher freilich muß eine solche scheinbare Kontinuität von der Urzeit bis auf die Jetztzeit von vornherein verdächtig erscheinen, besonders auch, weil nun ebenfalls in den Folgerungen daraus, die Tylor zieht, die ganze animistische Theorie wiederum nichts anderes ist, als

1) An mannigfachen Beispielen aus der Ethnologie versucht Levy-Brühl, Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures, 1910, das angeblich überall bei den Primitiven geltende Prinzip der kollektiven Vorstellungen als Vorstellungen der sozialen Gemeinschaft durchzuführen.

2) E. B. Tylor, Primitive Culture, 2 Bde. 1871.

unsere eigene überirdische geistige Welt. Nach Tylor habe man nämlich durch die Beobachtung des Unterschiedes des lebenden und des toten Körpers, durch die Beobachtung von Schlaf und Traum dem Menschen eine bzw. mehrere Seelen zugeschrieben, von denen meist eine den Menschen überlebt habe. So sei der realen Welt gegenüber eine Welt des Unsichtbaren, der Geister entstanden. Tiere und Pflanzen, dann auch die übrigen Dinge seien infolgedessen ebenfalls aus dem materiellen Teil und der Seele bestehend gedacht. Aus der Verehrung der Verstorbenen sei man zu dem Vorhandensein von Geistern überhaupt fortgeschritten, die in verschiedenen Objekten sich verkörperten und zur Idolatrie und zum Fetischismus Anlaß gaben. Auf diese Weise seien schließlich die Naturerscheinungen überhaupt von Geistern erfüllt erschienen, man habe die Gewässer, die Haine, die Tiere verehrt, endlich auch die Erscheinungen des Luftraums, die Regen-, Wind-, Gestirngötter, die Gottheiten der Erde und der menschlichen Tätigkeiten und Schicksale. Daraus habe sich in immer festeren Umrissen eine oberste Gottheit entwickelt.

Es wird unschwer aus den folgenden Kapiteln erkannt werden, wie sehr die allmähliche Weiterentwickelung in diesem System den komplexen Ideen widerstreitet, die man dem Primitiven zuschreiben muß. Nur das Eine sei hier gesagt. Der Tylorsche Animismus erklärt die Religion nicht als ein notwendiges Ergebnis des menschlichen Innenlebens, das durch die äußere Welt und durch die harten Anforderungen des Lebens zu religiösem Bewußtsein aufgestachelt wird und sich seine mystischen Objekte unter allen Umständen schafft, sondern als etwas Zufälliges, das ohne die Beobachtung der als Seele bezeichneten Imponderabilien am Menschen überhaupt nicht entstanden wäre. Die Religion ist nach ihm gewissermaßen eine naturwissenschaftliche Berechnung.

Noch weiter als Tylor geht W. Wundt.[1]) Nach ihm ist es z. B. sogar erforderlich anzunehmen, daß ein Mensch, der an den so gewöhnlichen magischen Zusammenhang zwischen dem Körper und seinen Abfällen glaubt, das nur tun kann, weil er eine Seele im Körper annimmt, die auf alle Teile desselben übergeht. Hier ist also die subtilste begriffliche Unterscheidung von seiten des Primitiven notwendig, um die geringste zauberische Handlung zu vollbringen. Diese von unserem philosophischen Standpunkt so befriedigende Erklärung ist also genau das Gegenteil von dem, was uns zu einem Verständnis des Primitiven führen kann. Dagegen fragt es sich, wie sich der überall auf niederen Stufen festgestellte Glauben an eine oder

1) W. Wundt, Völkerpsychologie Bd. II. Mythus und Religion Teil 2, Die Seelenvorstellungen (2. Aufl. Bd. IV. Teil 1 1910), vgl. meine Besprechung Archiv f. Religionswiss. XIII. S. 401 ff.

mehrere „Seelen“ im Menschen sich zu unserem Begriff der komplexen Vorstellung auf primitiven Stufen stellt, und ob er zeitlich irgendwelchen Vorzug vor der magischen Auffassungsweise hat, die ebenfalls überall in der Welt bei den Primitiven feststeht. Da muß man nun zunächst darauf hinweisen, daß der einheitliche Ausdruck Seele, bei dem wir uns ganz Bestimmtes vorstellen, natürlich von uns aus hereingebracht ist, während die einheimischen Ausdrücke dafür meistens unbekannt oder, wo sie bekannt sind, nicht übersetzbar sind und wir für die Vorstellungen der Primitiven darüber nur teils auf die wenigen übersetzbaren Ausdrücke, teils auf mündliche Erklärungen, teils auf Beobachtung von Zeremonien angewiesen sind. Es ist nun von Tylor versäumt worden, sein Material nach seiner Genauigkeit in dieser Hinsicht in Gruppen zu teilen. Es reichte noch nicht dazu aus. Sonst wäre hervorgetreten, wie schon Levy-Bruhl[1]) sagt, daß die überlebende „Seele“ meist nicht mit der „Seele“ oder den „Seelen“, die bei Lebzeiten eine Rolle spielen, identisch ist. Beide sind daher getrennte Vorstellungen; erst später fallen sie in einigen Fällen zusammen, und das ist für ihre Entstehung sehr wichtig.

Es ist nämlich vom Standpunkt des Primitiven ohne weiteres zu verstehen, daß er an die Fortexistenz des Menschen nach dem Tode glaubt. Denn der Tote, an den er, auch infolge der ihn erregenden Umstände beim Todesfall, öfters denkt und von dem er deshalb auch träumt, erscheint ihm leibhaftig, namentlich im Dunkel der Nacht. Dieses Bild und das Traumgesicht ist für ihn infolge seiner komplexen Denkweise selbstverständlich wirklich. Alle Gedanken, die wir dann haben müßten, nämlich: wie verhält sich das mit der Wirklichkeit des toten Körpers; wo und in welcher Gestalt war die Erscheinung des Toten während des Lebens? — gibt es zunächst nicht für ihn. Gewöhnlich sieht er den Toten naturgemäß so, wie er im Leben oder als Leichnam war: in menschlicher Gestalt, aber als etwas Undeutliches, Weißliches oder Schwärzliches. Denkt er aber an den Toten bei irgendwelchen Tiergestalten oder Objekten, die er sieht, so ist das nicht der mindeste Hinderungsgrund fest daran zu glauben, daß er es ist, ohne daß dann nach unserem logischen Denken sofort der Geist tätig sein müßte, sich zu fragen: wie ist das möglich, welche Beschaffenheit hat nun eigentlich der Tote, um allen diesen verschiedenartigen Erscheinungen gerecht zu werden? Es ist vielmehr dasselbe, als wenn der Hirsch den Huichol als Kaktus erscheint oder ungesponnene Baumwolle die Wolken sind. Der Tote ist, wo er erscheint, oder wenn er im Jenseits weiter lebt, stets der ganze Mensch. Der genaue Seelenbegriff, wie wir ihn abstrahieren, besteht nicht. Es ist auch nichts Überirdisches, keine von unserer verschiedene Welt

1) A. a. O. S. 83ff.

damit verbunden, wie nach moderner Vorstellung, sondern es ist in jeder Beziehung dieselbe Wirklichkeit, die den Primitiven auch sonst umgibt. Ist aber einmal die Erscheinung des Toten da, so muß sie auch zu dem Leichnam bzw. zu dem lebenden Menschen gehören und beim Tode von ihm ihren Ausgang nehmen, wofür man eventuell eine Öffnung im Grabe oder sonst bereit hält. Dieser weiterlebende Tote ist aber zunächst nicht identisch mit dem Leben und Kraft gebenden Teil des Menschen während des Lebens. Es sind da vielmehr entsprechend den wirklichen Beobachtungen meist mehrere Seelen, d. h. zum Menschen gehörende Teile vorhanden.

Einige Beispiele mögen das erläutern. Der Cora hat, wie wir (S. 11) sahen, sehr wohl den Begriff des Schattens oder des Spiegelbildes und schreibt ihm einen üblen Einfluß auf das Gedeihen des Menschen zu, wenn er sich entfernt. Man kann demgemäß auch nekénin „mein Schatten" für „mein Bildnis" oder „meine Photographie" gebrauchen. In Kopf und Herz sitzt ihm „der Gedanke" mu̱atsíra, der für ihn eine Realität ist und ihm seine Handlungen eingibt, ja sogar eine Art Zauberkraft darstellt, indem die Gedanken objektiviert werden und die Handlungen ausführen.[1]) Wir kommen darauf noch zurück. Die „Seele" aber, die sich beim Tode vom Leichnam ablöst, heißt muitˢíx, d. h. „der Tote", der als schwarze, seltener als weiße Menschengestalt, auch als Tier, z. B. als Hund, als Feuerkugel oder sonstwie nach allen Seiten Licht verbreitend den Menschen in der Nacht erscheinen kann. Eulen und Fliegen verkörpern ebenfalls die Toten.

Bei den Huichol hängt das Leben von der „Perle", taûka, ab, die in Verwahrung der Himmelsgöttin ist. Ist jemand unheilbar krank, so stellen die Götter das fest, indem sie nachsehen, ob sein taûka verdorrt ist. Er lebt, denkt und spricht vermittelst der šutúri „Blume" genannten „Seele", die beim Tode ebenfalls zum Himmel geht und dorthin zurückkehrt, von wo sie gekommen ist. Später wird sie dann vom Schamanen in der Luft in Gestalt von anfangs weichen Steinen fünfmal aufgefangen und in die Götterhäuschen als teuariše aufgehängt. Der eigentliche Mensch aber geht unter dem Namen moikí „Toter" wie ein Luftzug (haîkúri) erscheinend nach Westen ins Totenreich, wo er weiter lebt.[2])

Die Völker Indonesiens haben eine Menge Ausdrücke für die Lebenskraft, die den Menschen erfüllt. Kruyt[3]) bezeichnet sie als Seelenstoff.

---

1) Die Nayarit-Expedition I. S. XCVI f.

2) Preuß, Reise in die mexikanische Sierra Madre, Zeitschr. f. Ethnol. 1908 S. 596 f.

3) Alb. C. Kruyt, Het Animisme in den Indischen Archipel 1906 S. 1 ff. 10 ff., vgl. H. H. Juynboll, Archiv f. Religionswiss. XII S. 126 ff.

Soweit die Bezeichnungen dafür übersetzt werden können, bedeuten sie meist „der zweite, Doppelgänger, Genosse", andere auch „Atem". Dieser Seelenstoff ist unpersönlich und belebt nach dem Tode andere. Dagegen bedeuten die Worte für den überlebenden Teil des Menschen, soweit erkennbar, teils „Greifer, Spuk", teils „was sich (vom Körper) abgeschieden hat".

Wenn sich nun auch eine Anzahl Fälle finden, in denen der Leben und Fähigkeiten gebende Teil im Menschen oder einer der betreffenden Teile nach dem Tode mit dem überlebenden Toten zusammenfließt, so ist als der Anfang doch nur die leibhaftige Erscheinung des Verstorbenen in irgendwelcher Gestalt anzusehen, während die Beobachtung der Leben gebenden Faktoren erst später als eine Art primitiver Philosophie entstehen konnte, um Schädigungen durch Krankheit zu erklären, ganz zu schweigen von den Faktoren der Ekstase und der Träume, bei denen man sich mit der Tatsache der Wirklichkeit solcher Erscheinungen begnügte. Daß Tieren und Pflanzen und manchen Objekten eine solche „Lebenskraft" ähnlich dem Menschen zugeschrieben wird, daß der „Seelenstoff" nicht nur in hervorragenden Organen oder Erscheinungen des Körpers, sondern auch im Haar, den Nägeln, den Zähnen und sogar in den Ausscheidungen, dem Schweiß, den Tränen, im Urin usw. angenommen wird, erfahren wir aus den Auffassungen mancher indonesischer Stämme.[1]) Diese haben überhaupt eine außerordentlich ausgebildete Philosophie über die Wirkungen und die Durchdringung des Seelenstoffes, wie er bei anderen Stämmen in dem Maße nicht nachgewiesen ist. Allein es ist ein verhängnisvoller Irrtum in der Ethnologie gewesen, daß man solche begriffsmäßigen Glaubenssätze nicht als die Folge, sondern als die psychische Ursache des magischen Denkens hingestellt hat, und daß man in den unzähligen Fällen, wo keine Erklärungen von seiten der Eingeborenen für ihre magischen Handlungen vorlagen, überall die in einzelnen Fällen erfahrenen Erklärungen nicht nur als Ursache untergeschoben, sondern noch in einzelnen Verzweigungen von unserem Standpunkt weiter ausgestaltet hat.

Ganz ebenso wie die Naturvölker etwas Stoffliches (Seelenstoff) im Menschen und dann zuweilen in Naturobjekten wirkend fanden, gibt es sichere Nachrichten, daß eine gewisse Kraft, eine Zauberkraft in ihnen wirkend gedacht wird, die nachweisbar mit den Elementen nichts zu tun hat, aus denen sich der sogenannte Seelenbegriff gebildet hat, nämlich das melanesische mana, das irokesische orenda usw., über die wir noch näheres erfahren werden. Auch darin liegt doch keineswegs die Ursache des betreffenden Zauberglaubens, sondern sie sind nur die begriffliche Erfassung

1) Alb. C. Kruyt, a. a. O. S. 16—49. 129ff. 136ff. 156ff.

der bereits vorhandenen, im ganzen Leben sich offenbarenden vermeintlichen Wirkungen der Objekte. Solcher begrifflich formulierte Glauben erstreckt sich auch keineswegs auf alle Objekte, etwa in dem Sinne, wie wir dazu kommen, überall Kraft und Stoff zu unterscheiden, sondern nur auf die als magisch wirksam erprobten. Ebensowenig wie je bei einem Naturvolk in bezug auf alle Objekte Materie und Seelenstoff in den Dingen unterschieden ist.

Für die Grundlage einer richtigen Erfassung der primitiven Religion ist es daher sehr zu begrüßen, daß man alle Theorien, die eine logische Entwickelung der Religion aus mehr oder weniger genauen Begriffen wie die Seelenbegriffe befürworten, zu verwerfen beginnt. Und wenn auch das, was man an die Stelle setzen will, einen positiven, allseitig klaren Charakter noch nicht besitzt, so liegt doch schon in der negativen Forderung der Anerkennung einer präanimistischen Religion ein bedeutender Fortschritt. Es ist ja nicht bloß der Tylorsche Animismus und sein Ausbau, der dadurch in die richtigen Grenzen verwiesen werden soll, sondern auch der Glauben an eine Kraft. Man kann mit dieser präanimistischen Religion, wie es ihre Befürworter getan haben, sowohl bei dem, was man Magie nennt, wie bei der Beschäftigung mit den als Götter bezeichneten Wesen anfangen.[1])

II. Die Magie.

Die ersten Anregungen zu magischen Handlungen.

Besser als an die Verfolgung des Denkens in seinem Wachstum werden wir uns an die menschlichen Handlungen halten, um dem Verständnisse für die primitive Menschheit näher zu kommen. Denn das Handeln geht dem Denken, das sich Rechenschaft für jene ablegt und sie erklärt, voraus. Nicht als ob keine Denkprozesse während der Tätigkeit verlaufen, aber das Denken wird gebunden und zu sprunghafter Synthese veranlaßt durch die übermächtige Erregung, die das Individuum zwingt, seine Kraft in der Richtung der Befriedigung seiner Bedürfnisse anzustrengen.

Die Eindrücke, die ihn am meisten bewegen und demgemäß auch seine Verstandestätigkeit am meisten anregen, nehmen naturgemäß von Krank-

1) J. H. King, The Supernatural, its Origin, Nature and Evolution 1892. Dieses Werk ist mir nur aus P. W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee 1912 S. 417—430 bekannt. Ich konnte es nicht einsehen. R. R. Marett, Preanimistic Religion, Folklore XI. 1900 S. 162ff., wiederabgedruckt in R. R. Marett, The Threshold of Religion 1909 S. 1ff. K. Th. Preuß, Ursprung der Religion und Kunst, Globus Bd. 86, 1904 S. 321. 355. 375. 388. Bd. 87, 1905 S. 333. 347. 380. 394. 413. A. Vierkandt, Die Anfänge der Religion und Zauberei, Globus Bd. 92, 1907 S. 21. 40.

heit und Tod, von den Angriffen wilder Tiere und von der Nahrungsbeschaffung ihren Ausgang.

Durch Krankheit wird das Nachdenken auf die Zustände des Körpers und die Beurteilung und erweiterte Anwendung der tierischen Heilmethoden gerichtet. Denn wir dürfen den Ausführungen von R. Hofschläger[1]), daß ein großer Teil der Heilarten im Keime bereits auf tierischer Stufe bestand, recht geben. Der Gorilla zieht den Speer aus der Wunde und stopft sie mit Blättern zu, Affen ziehen sich gegenseitig gewissenhaft die Dornen aus und fressen die Schmarotzer weg. Kratzen, Reiben, Lecken, Wälzen des ganzen Körpers an der Erde, Liegen im Wasser oder Schlamm: das sind reflektorische und triebartige Handlungen der Säugetiere, um sich von Parasiten zu befreien und wunde Stellen zur Heilung zu bringen. Es ist nur natürlich, daß diese Mittel gegen äußere Reize bei der Menschheit ebenso vorhanden blieben. Gerade bei ihrer triebartigen Anwendung im Falle innerer Krankheiten ist es aber am ehesten verständlich, wenn man schließlich sich näher erklärte, wie die Krankheit dadurch aus dem Innern entfernt wird, und worin sie besteht. Von dieser Erleuchtung gibt besonders eine Therapie Kunde, die auf der ganzen Welt verbreitet ist, das Saugen, das vielleicht an Stelle des Leckens getreten ist. Es wird die Krankheit aus dem Körper herausgesogen, und weil man die Ursache bzw. die Krankheit selbst wie die äußeren Krankheitserreger für eine Substanz hält[2]), meist in Gestalt irgendeines Objektes oder Tieres dem staunenden Volke gezeigt. Das Vorzeigen eines Gegenstandes ist zwar nicht notwendig, aber bei berufsmäßiger Handhabung sehr bald entstanden, ohne daß die ganze Handlung als Betrug aufgefaßt werden darf. Die Blackfoot haben z. B. die Anschauung, daß die Schneeblindheit durch unsichtbare, ganz kleine Insekten hervorgebracht wird, die vom Schnee aus in die Augen fliegen und dann durch weich gekaute Sehnen, an denen sie haften bleiben, wieder aus den Augen herausgezogen werden.[3]) Ähnlich darf man als ein Austreiben der Krankheitssubstanz das Kneten des betreffenden Körperteils, den Vorläufer der Massage, ansehen, und die Skarifikation, wobei durch das Herausfließen des Blutes das Übel entweichen soll.

1) Über den Ursprung der Heilmethoden, in Festschr. z. 50jähr. Bestehen d. naturw. V. zu Krefeld S. 135ff.

2) Goddard, the Hupa Publ. Amer. Arch. a. Ethnol. University of California I. S. 63: Den Schmerz sehen die Hupa in Kalifornien als eine Substanz an.

3) C. C. Uhlenbeck, A New Series of Blackfoot Texts, Verhand. d. Koninkl. Akad. van Wetenschappen Afd. Letterkunde N. R. Deel 13 Nr. 1, 1912 S. 58.

Alle diese Handlungen erscheinen äußerst logisch und vernünftig und eigentlich nicht „magisch", sondern nur Mittel des denkenden Verstandes gegenüber der Not des Lebens. Gelangen die Krankheitsstoffe auf natürliche Weise in den Körper, z. B. bei der täglichen Nahrung, so kommen Instinkt und Erfahrung zu ihrem Recht, indem schädliche Dinge vermieden oder durch Entfernung der giftigen Substanzen zu guten Nahrungsmitteln umgewandelt werden, wie z. B. bei der Entgiftung der Mandioca in Südamerika. Auch pflegen Purgiermittel selten zu fehlen. Dagegen werden, was sehr nahe liegt, auch die anderen Körperöffnungen als Eingangspforte für Krankheiten angesehen. Denn das unbegreifliche Eindringen der Krankheit erfordert eine unsichtbare, wenn auch stoffliche Ursache. Die Pawumwa-Indianer an einem Nebenfluß des Rio Guaporé in Brasilien tragen einen kurzen Stab in der Nasenscheidewand und meinen dazu, daß die Krankheit dadurch abgehalten wird einzudringen, denn sie sei ein fester Körper und gehe in gerader Linie wie ein Pfeil, so daß sie an den Stab stößt und zu Boden fällt, während die Luft biegsam ist und vorbeikann.[1])

Während nun aber die Insekten, die vom Schnee aus die Schneeblindheit verursachen, dem Denken des Primitiven keine Schwierigkeit bieten, weil er an die Wirkung von Parasiten gewöhnt ist und wenigstens den Ausgangspunkt, den Schnee, unmittelbar vor Augen hat, kommt bei den Attentaten gänzlich unbekannter Objekte aus scheinbar unschädlicher Umgebung die Frage nach dem Täter auf, da der Primitive vor allem eine persönliche Kausalität kennt. Deshalb muß ein Mensch oder ein Tier das Übel hineingebracht haben. Daß Menschen dabei in Verdacht kommen und dafür sogar den Tod erleiden müssen, ist ziemlich das Gewöhnlichste in den Annalen der Ethnologie. Bekanntlich werden nicht nur Fremde, sondern auch die eigenen Genossen der Gruppe nicht verschont. Von Tieren, die Krankheit bringen, führe ich das Beispiel eines schönen azurblauen Schmetterlings bei den Kobéua im Rio Negro-Gebiet an, der in einem Katarakt des Flusses wohnt und in einem Topf die Malaria braut. Wer davon trinkt — d. h. wohl von dem Wasser des Flusses, an dessen Ufer die Malaria auftritt —, wird krank. Ein anderes Tier der Art ist die kleine Blattwanze, die gerösteten Pfeffer stößt und die in den Pflanzungen arbeitenden Leute triefäugig macht.[2])

Von irgendwoher müssen die Krankheitssubstanzen kommen, und es mutet einen ganz wissenschaftlich als Ergebnis guter Beobachtung an, daß

1) Hasemann, The Pawumwa Indians, American Anthropologist N. S. XIV. 1912 S. 342.

2) Koch-Grünberg, Zwei Jahre unter den Indianern II. S. 181f. 184.

die kleinen Tiere die Attentäter sind, die am Krankheitsherd weilen, und daß die Krankheit auf diese naheliegende verständliche Weise in den Körper gelangt. Noch einleuchtender wäre es uns freilich, wenn die Krankheitsstoffe im Nachdenken des Indianers ohne persönliche Vermittelung zur Wirkung gelangten. Das aber scheint selten zu sein. Ist es nicht ein Mensch oder Tier, so muß ein anderes Wesen dabei im Spiele sein. So werden sowohl bei den Cora-Indianern in Mexiko wie bei den Orang Semang in Malaka die Krankheiten von den Winden herbeigeführt, bei den Cora werden sie von den Göttern an den Enden der Welt in den Wind geworfen[1]), und entsprechend schickt sie bei den Orang Semang der Donnergott Keiî als Strafe für böse Handlungen.[2]) Zweifellos hat hier die Beobachtung auf das Herankommen mit dem Winde geführt, denn wenigstens bei den Cora wird die Regenzeit, in der die Winde herrschen, als besonders ungesund angesehen. Aber das persönliche Element als Ursache darf nicht fehlen.

Zwischen der Ausübung der Heilmethoden, die im Anschluß an reflektorische Bewegungen erfolgen, und der Überlegung, woher der Krankheitsstoff im Leibe stammt, liegt naturgemäß eine lange Zeit der Entwickelung. Denn während man zur Heilung unmittelbar durch den Schmerz und das Übelbefinden angeregt wurde, kam man erst allmählich dazu, im voraus das Eindringen von Krankheitsstoffen zu fürchten, Mittel dagegen anzuwenden und sich schließlich auch Vorstellungen von den Übeltätern zu machen. Am wichtigsten für uns ist dabei, daß das geheimnisvolle Eindringen der Krankheitsstoffe durch die Luft den Menschen auch an eine unsichtbare Wirkung in die Ferne gewöhnen mußte; dazu kam noch die komplexe Vorstellung vom Zusammenhang des Körpers mit seinen Abfällen, Kleidern usw., das magische Wirkungen aus der Ferne ermöglichte.

Die Krankheit wirkt also zunächst unsichtbar von innen heraus, die beiden anderen Anreger zum magischen Handeln, die wir zusammenfassen können, nämlich der Kampf mit wilden Tieren und die Gewinnung der Nahrung, richten dagegen die Aufmerksamkeit von vornherein nach außen. Die Überlegenheit der Tiere durch ihre natürlichen Waffen, ihre Stärke, Gewandtheit und Schnelligkeit ist so offenkundig, daß es merkwürdig wäre, wenn derjenige, der ein solches Tier erlegt hat, nicht in dem Hochgefühle des Erfolges vermeinte, dauernde Überlegenheit und die Gewähr für weiteres Glück darin erlangt zu haben. Das natürliche Gefühl des Selbstver-

1) Preuß, Die Nayarit-Expedition I. S. XCVII. 234 Anm. 8.
2) H. V. Stevens, Die wilden Stämme auf Malaka, bearbeitet von A. Grünwedel, Veröff. aus d. Museum für Völkerkunde Berlin III. S. 133, vgl. Zeitschr. f. Ethnol. 1893 S. 73f.

trauens muß ihm zur Tatsache des künftigen Erfolges werden, und ein Abzeichen von dem erlegten Tier, Krallen, Zähne, Hufe, ein Stück Fell, Haare usw. werden für ihn die konkret gewordene Sicherheit des Erfolges, indem diese Dinge an sich sowohl das betreffende gefährliche Tier erschrecken und wehrlos machen wie auch das Jagdtier in seine Gewalt bringen. Kurz die Trophäen machen überlegen und verleihen auch im einzelnen die dem Menschen fehlenden, den Tieren innewohnenden besonderen Kräfte. Das erscheint nur als ein nahe liegender Anfang des Zauberglaubens nach der Richtung der äußeren Erscheinungen. Die Spitze eines Renntierschwanzes auf den Rock genäht gibt z. B. bei den Zentral-Eskimo Erfolg auf der Renntierjagd.[1]) Pechuël-Lösche führt ein ausgezeichnetes Beispiel von den Bafioti von Loango an[2]): „Mir wurde ein hübscher Halsschmuck verehrt: das außerordentlich lange Schwanzhaar eines Elefanten, woran durch feine Flechtarbeit die Kralle eines Leoparden und eines Adlers, der Zahn eines Seefisches und eines Krokodiles befestigt waren. Haar und Krallen sollten mich auf der Jagd schützen, in Wald und Gras scharfsichtig, stark, behende machen, die Zähne sollten mich in allen Gefahren des Wassers behüten."

Die weite Verbreitung und Häufigkeit der Zauberbedeutung aller Arten von tierischen Trophäen, z. B. auch Federn von Vögeln macht es ebenfalls sehr wahrscheinlich, daß diese Ideen auf frühester Stufe entstanden sind. Obwohl auch das Suchen von Wurzeln und Früchten zu den frühesten Tätigkeiten des Menschen zu rechnen ist, kann der Wunsch, solche zu gewinnen, nicht unmittelbar zu Zaubermitteln führen, wie es die Jagd auf behendes Wild tut, dessen Eigenschaften zu besitzen man wünschen muß. Die Zauberhandlungen, die das häufige Antreffen oder die Vermehrung von Wild oder Nutzpflanzen bezwecken und die Witterung beeinflussen sollen, erscheinen weit verwickelter, und ihr Zweck ist nicht so naheliegend.

Zaubereigenschaften der Umwelt und des Subjekts.

Diese ersten Anregungen zu magischen Handlungen lassen bereits erkennen, daß die Zauberei nicht in dem Sinne, wie wir das Wort gebrauchen, an den Anfang aller Erfahrung zu setzen, sondern allmählich geworden ist. Daß diese Handlungen magischer Natur waren, kam dem Primitiven zunächst gar nicht zum Bewußtsein, da die erfahrenen Schädigungen und die Schwierigkeit, seine Bedürfnisse zu befriedigen, als einfache Erfahrungstatsache erschien.

---

1) Boas, The Eskimo of Baffin Land, Bull. Amer. Museum of Nat. Hist. New York XV. S. 151. 2) Volkskunde von Loango S. 352.

Bei näherem Zusehen besteht vielleicht die Hauptmasse aller magischen Mittel, wie noch näher zu beleuchten ist, aus prophylaktischen Maßregeln, d. h. aus einer Unmenge Verboten, die einerseits einer Schädigung vorbeugen, andererseits das Mißglücken von Unternehmungen verhindern sollen. Und dazu kommt das Heer der Omina, der Vorzeichen, die besser als alle Zauberhandlungen die tausend Beängstigungen kundgeben, aus denen die magische Gegenwehr erwächst

Wenn wir von Zauberei sprechen, haben wir immer die gelernten Zauberkünstler im Auge, bei denen sich längst der Begriff der magischen Handlung gegenüber der gewöhnlichen bis zu gewissem Grade ausgebildet hat, die ihren Körper in abnormer Weise magisch durchgearbeitet haben und denen nicht nur die äußeren Handlungen, sondern eine besondere magische Kraft zur Verfügung stehen. Obwohl solche Leute bei den Naturvölkern meistens vorhanden sind, so muß man doch zum Verständnis der Zauberhandlungen auf die neben ihnen bestehende allgemeine Magie zurückgehen, die jeder mehr oder weniger ausüben kann, und die auf eine frühere Stufe ohne bewußte Unterscheidung einer besonderen magischen Kraft im Gegensatz zu dem natürlichen Tun zurückweist.

Welche Anschauungen da vorzugsweise in Betracht kommen, werden wir an den folgenden Beispielen sehen.

Am primitivsten kommt mir bei den leblosen magischen Objekten die zauberische Bewertung von allem Harten vor, das man zu Geräten, besonders auch zu Waffen brauchte. Steine, Muscheln, Knochen usw. sind ursprünglich die bevorzugteste Waffe und das begehrteste Gerät gewesen. Das Gefühl der Kraft und andererseits der Ohnmacht, je nachdem der Mensch im entscheidenden Augenblick im Besitze dieses Objektes war oder nicht, übertrug die Kraft des Steines, ganz ähnlich wie wir es bei den Tierteilen gesehen haben, auf den Träger. Die Stärke der Objekte entspricht den harten Muskeln des straff gespannten Armes und Beines, in denen die Kraft beruht, und die man zuweilen durch feste Umschnürungen augenscheinlich zur Steigerung der Kraft hervortreten läßt. Der Stein ist auch besonders widerstandsfähig und deshalb sehr geeignet, diese Unverletzlichkeit auf den Träger überzuleiten. Wir finden daher namentlich Steinbeile in ungeheurer Größe, wie sie für praktische Zwecke nicht mehr gebraucht werden können, und müssen schließen, daß sie als Würdezeichen in religiöser Eigenschaft verwandt worden seien, ferner Steinbeilformen als Grundlagen von künstlerischem Halsschmuck z. B. in Costa Rica, Ecuador und Neu-Seeland.[1]) Die Smith-Sund-Eskimo nähen ein Stückchen eines Herdsteins in die Kleider, denn es gibt langes Leben und

1) Seler, in Amtliche Berichte aus den Königl. Kunstsamml. XXXI. S. 66.

Stärke im Unglück, weil der Stein Generationen hindurch dem Feuer widerstanden hat.[1]) In einer Erzählung der Westgrönländer[2]) wird ein Kind bei der Geburt und bei jeder Erneuerung der Kleidung mit einem Schleifstein der inuarutligaks (Berggeister) gerieben, und es werden dazu die Worte gesprochen: „Kind, sei so hart wie dieser Stein." Der Somal stellt seinen Fuß auf eine Schildkröte, um so harte Sohlen wie die Schildkrötenschale zu bekommen.[3])

Ähnlich ist es mit den Werkzeugen, an die sich sicher von jeher zauberische Vorstellungen geknüpft haben, obwohl wir die folgenden Beispiele z. T. einer späteren Zeit zuschreiben müssen. Der Tlingit spricht seinen Angelhaken und die Leine für den Heilbuttfang an, indem er sie Schwager und Schwiegermutter nennt[4]), griechische Helden verehren ihre Lanze als Gott[5]), die mexikanischen Kaufleute beteten ihren Wanderstab als ihren Spezialgott Yacatecutli an und brachten ihm Opfer dar.[6]) Unter den Ewe ist der Schmiedehammer und die Feldhacke zu einem richtigen Dämon geworden, der auch über dem Regen gebieten kann[7]), und beim Sonnentanz der Arapaho wird ein Gebet an den Grabstock gerichtet.[8])

In allen diesen Fällen ist es nicht bloß das Material, sondern vor allem die Zweckmäßigkeit des betreffenden Gerätes zur Erreichung des vorgesetzten Ziels, was die Grenzen des Natürlichen verwischt. Von dem Gerät ist man in erster Linie abhängig. Es bildet die oft einzige Vermittelung zwischen dem Menschen und dem Erfolg. Da aber zu diesem noch manches andere gehört, z. B. das Vorhandensein und Anbeißen des Heilbutts; das Abschleudern und Treffen des Speers zur rechten Zeit; das Unversehrtbleiben von Krankheit, von Schlangenbissen, von Gefahren beim Übersetzen von Flüssen u. dgl. m., was alles den wandernden mexikanischen Kaufmann treffen konnte; das Gedeihen der Saat, der notwendige Regen usw. — so verband man alle solche Wünsche mit dem einfachen vermittelnden Gerät: dem Angelhaken, dem Speer, dem Wanderstab, der Feldhacke, und schrieb diesem auch die Kraft zur Erfüllung mehr oder weniger zu. Die Pangwe in Spanisch Guinea rechnen daher die

1) Rasmussen, The People of the Polar North S. 139.
2) Rink, Tales and Traditions of the Eskimo ed. Brown 1875 S. 344.
3) Paulitschke, Ethnographie Nordostafrikas 1896 S. 27.
4) Swanton, Social Condition etc. of the Tlingit Ind. 26th Report Bureau of Ethnol. 1908 S. 458.
5) Nachweise bei Usener, Götternamen S. 285.
6) Sahagun, Hist. general de las cosas de Nueva España Bd. I. Kap. 19.
7) Spieth, Die Religion der Eweer S. 115f. 131. Ankermann, Zeitschr. f. Ethnol. Verh. 1902 S. 211f.
8) G. A. Dorsey, Publication Field Museum, Chicago Anthrop. Ser. IV. S. 54f.

Werkzeuge zu den Dingen, die nicht mehr bloßer Stoff sind, sondern ein Wesen, eine Lebenskraft besitzen, das man in der Wirkung gewahr wird.[1])

Weiter ist eins der Imponderabilien bei der Tätigkeit auch die größere oder geringere Übung und Geschicklichkeit, deren natürliches Wirken nicht richtig erfaßt wird. Und auch hier kommt zugleich vieles, was gar nicht von der Geschicklichkeit abhängig ist, zusammen und erfordert zauberische Maßnahmen, die später oft durch göttliche Aufsicht ersetzt werden. So heißt es von der Zuñifrau: „Wenn sie vor ihrer steinernen Mulde kniet, den Brotteig zu bereiten, stimmt sie einen Gesang an, der viele kleine Nachahmungen des arbeitenden Mahlsteins enthält. Sie nimmt dabei an, daß das Gerät unter diesen Umständen weit besser seine Arbeit verrichten wird.[2]) Es ist charakteristisch, daß die Cherokee meinen, ohne die Anwendung von Zaubersprüchen überhaupt nichts erlegen zu können.[3]) Die Hupa haben Zauberformeln für die Jagd, den Fischfang, den Krieg, das Korbflechten usw.[4]) Gewöhnliche Opfergaben bei den von mir besuchten Huichol waren kleine Zeugstücke aus Wolle und Baumwolle mit Anfängen von Stickerei: dadurch wollten die Mädchen Geschicklichkeit im Sticken und Weben erlangen. Von den Blackfoot-Indianern erzählt Clark Wißler[5]) sehr treffend, daß sie Intelligenz und Geschicklichkeit als solche gar nicht kennen, weil alles, was sie tun, das Ergebnis direkter Übertragung von „Macht“ auf die einzelne Person ist.

Der Primitive ist also kein auf sich selbst vertrauendes Wesen. Auf Schritt und Tritt, bei allen Unternehmungen, selbst im Kriege, wo der fortwährende Appell an Zauberei und übernatürliche Kräfte schädlich sein mußte, wird vielmehr dem richtigen Zauber, der magischen Überwindung von Imponderabilien eine so große Wichtigkeit beigemessen, daß die richtigen Handlungen immer als etwas Sekundäres betrachtet werden. „Nicht die Stärke oder Klugheit der Apachen fürchteten die Pima, noch den scharfen Pfeil, sondern ihre Magie“ und diese muß durch Zeremonien überwunden werden.[6])

Wie sehr jede Tätigkeit des Primitiven fremden Einflüssen ausgesetzt

1) Günther Teßmann, Religionsformen der Pangwe, Zeitschr. f. Ethnol. 1909 S. 876.

2) O. T. Mason, Woman's Share in Primitive Culture 1895 S. 176.

3) Mooney, Sacred Formulas of the Cherokee. 7th Report Bureau of Ethnol. p. 312.

4) Goddard, The Hupa, University of California Publ. Amer. Archaeol. and Ethnol. I S. 93. 252. 265. 324. 332 usw.

5) Annual Archaeological Report 1905. Toronto 1906 S. 176.

6) Russell, The Pima Indians. Rep. Bureau of Amer. Ethnol. 1904/5. Washington 1908 S. 120.

und der Selbstbestimmung entzogen erscheint, ersieht man besonders aus den drei Geistern, welche jedes Individuum der Yoruba besitzt. Von diesen wohnt einer im Kopf, einer im Magen und einer im großen Zeh. Der erste wird olori = oni-ori, Eigentümer oder Herr des Kopfes genannt, bisweilen auch ori = Kopf, Fähigkeit, Talent. Etwas Blut der ihm geopferten Hühner wird auf die Stirn geschmiert. Er verschafft dem Mann Glück. Der zweite im Magen verursacht unter anderem das Hungergefühl. Der dritte Geist im großen Zeh erhält nur Opfer, wenn man eine Reise antreten will. Dann salbt man den großen Zeh mit einer Mischung aus Hühnerblut und Palmöl.[1]) Bei den Karo-Batak auf Sumatra werden manchmal sieben Seelen im einzelnen Individuum angenommen, die sich als Schutzgeister, Haupttätigkeiten und Charaktereigenschaften erweisen.[2])

Aber es handelt sich nicht nur um Dämonen oder Geister, die nach späterer Auffassung im Körper des Menschen tätig sind, sondern die aufmerksame Betrachtung des überall besondere Kräfte sehenden Individuums objektiviert die einzelnen Teile und Tätigkeiten seines Körpers und schreibt z. B. dem strömenden Blute, dem Speichel und Hauche, dem Auge (böser Blick), dem Sperma, den Geschlechtsteilen und der Ausübung des Coitus besondere zauberische Wirkungen zu[3]), ganz abgesehen davon, daß das Essen von Körperteilen bei der Anthropophagie meistens auf die Zueignung der diesen vermeintlich innewohnenden Fähigkeiten zurückgeht.

In gewissem Sinne darf man alle diese magischen Hilfsmittel, deren sich der Mensch bedient, auf gleiche Stufe stellen, ob er sie der Außenwelt oder dem eigenen Körper entnimmt. So aktiv er sich benimmt, indem er alles anwendet, so ist er doch als Ganzes im Grunde dabei passiver Natur, weil er überall wirkende Kräfte sieht, die durch Aneignung und Benutzung für ihn wirken, die aber doch neben seinem eigenen Ich eine gewisse Selbständigkeit bewahren. Aus seinem eigensten Wesen heraus wirkt er nur durch den sogenannten Analogiezauber. Die ganze Atmosphäre des Zaubers, die vor und neben der Ausbildung der Idee des kausalen Geschehens liegt, wird erst durch diesen Analogiezauber in das klarste Licht gesetzt. Nicht genug, daß die nach unseren Begriffen vernünftige zweckmäßige Handlung doch magischen Zufällen ausgesetzt ist, daß die Fähigkeiten nicht als solche, sondern fremden Einflüssen unterworfen angesehen werden, daß sowohl die Werkzeuge wie auch einzelne Körperteile und

1) Ellis, The Yoruba-speaking Peoples 1894 S. 125ff.

2) J. H. Neumann, De tendi; Mededeel. v. wege het Nederl. Zendelinggenootsch. 1904 Deel 48 S. 103f.

3) S. darüber Ausführliches bei Preuß, Globus LXXXVI. S. 325—327. 355—363. 376—378. LXXXVII. S. 348. 400. 416f.

Naturobjekte besondere Kräfte besitzen: man erreicht auch Dinge, ohne eine zweckmäßige Handlung vorzunehmen, lediglich durch die mimische Darstellung dessen, was man will. Und das kann man sowohl anwenden, wenn es sich um eine auch durch gewöhnliche Tätigkeit zu erlangende Sache handelt, z. B. um Jagdbeute, wie bei Dingen, die außerhalb der menschlichen Möglichkeit liegen, z. B. wenn man Wolken schaffen oder herbeiziehen will. Es ist bekannt[1]), daß die Prärieindianer, um Büffel herbeizulocken, diese Tiere einfach im Tanze darstellen. Zum Schluß werden dann die als Büffel verkleideten Indianer zuweilen von den Genossen scheinbar mit stumpfen Pfeilen erschossen, worauf es heißt, nun habe man Fleisch in Hülle und Fülle. Entsprechend dient die Durchbohrung einer den Widersacher darstellenden Puppe dazu, diesen zu töten oder zu schädigen. Sehr verbreitet sind ferner kriegerische Aufführungen der zu Hause gebliebenen Frauen, um den Männern im Kriege zu helfen. So fielen die Haida-Frauen über ihre Kinder her und machten sie scheinbar zu Sklaven, um dasselbe ihren Männern dadurch zu erleichtern.[2]) Die Hopi in Arizona haben in Verbindung mit der Feier ihres Schlangentanzfestes eine Regenzeremonie, indem sie einen Wettlauf über Wolkendarstellungen, die sie in Abständen auf den Weg zeichnen, nach ihrem Dorfe hin veranstalten, in der ausgesprochenen Absicht, die Wolken zusammenzuballen und herbeizuziehen. Schwirrbretter, lanzettförmige Hölzer, die, an einem Faden herumgewirbelt, einen heulenden, donnernden Ton hervorbringen, und Blitzgestelle aus Holz, die durch Zusammenziehen und plötzliches Ausdehnen den gezackten Blitz darstellen sollen, wurden während dieser Zeremonie gehandhabt.[3]) Sehr charakteristisch ist auch eine Sonnenaufgangszeremonie des Sonnentanzfestes der Arapaho, die dabei ein die Sonne vorstellendes heiliges Rad mehrmals mit ausgestrecktem Arm und unter einer halbkreisförmigen Bewegung vor sich hinhielten, damit die Sonne schneller über dem Horizont erscheine.[4])

Solche nachahmenden magischen Handlungen, die bei allen Zeremonien in irgendeiner Form vorhanden zu sein pflegen, sind in den Augen des Primitiven aber keineswegs eine bloße Analogie: der Ausdruck Ana-

1) Prinz von Wied, Reise in das innere Nordamerika II. S. 180f. Catlin, Illustrations of the Manners of the North Amer. Ind. 1851, I. S. 128. 157.
2) Swanton, Ethnol. of the Haida, the Jesup North Pacific Exp. V. 1905 S. 55.
3) Dorsey und Voth, Field Columbian Museum Publication 66, Chicago 1902, S. 229ff. Preuß, Globus LXXXVII. S. 348f., dort auch andere Beispiele.
4) G. A. Dorsey, The Arapaho Sun Dance, Field Columbian Museum Chicago Anthrop. Series IV. S. 13. 139.

logiezauber ist vielmehr ebenso wie das Wort Zauber nur von unserem Standpunkt gewählt und daher für die psychische Seite der Sache recht wenig zutreffend. Wenn man ihren Ausgangspunkt in Betracht zieht, kann man sie mit reflektorischen oder Ausdrucksbewegungen vergleichen, wie es A. Vierkandt[1]) tut. Jemand, der z. B. einen Stein nach einem Ziel wirft, beugt unwillkürlich seinen Körper nach links, wenn der Wurf rechts vorbeizugehen droht. Oder man vernichtet in der Wut über einen Feind einen ihm zugehörigen Gegenstand, zückt den Speer und schleudert ihn womöglich nach einem Objekt, das man sich als den Feind vorstellt. Den Stein mag man positiv durch die Ausdrucksbewegung in seinem Laufe zu lenken glauben, zu der Erleichterung aber, die man durch den Angriff auf einen abwesenden Feind erfährt, gesellt sich als Hauptmoment das kollektive Denken, das alles Ähnliche oder als ähnlich Angeschaute und alles Zugehörige als integrierenden Teil des Menschen usw. ansieht. Denn jeder Analogiezauber stellt das zu Erreichende dar, sei es durch die bloße Handlung, sei es unter Zuhilfenahme von darstellenden Objekten. Die Anwendung des Analogiezaubers als Vorbereitung für die eigentliche Handlung wie bei Kriegs- und Jagdzügen mag einer etwas späteren Entwickelung zugewiesen werden.

Losgelöst von jeder praktischen, im gewöhnlichen Sinne zweckmäßigen Handlung ist der Analogiezauber am ersten mit dem Zauber des Wortes, der Sprache und des Gesanges zu vergleichen. Auch diese stellen die Sache, die man haben will, gewissermaßen plastisch dar, in ähnlicher Weise wie man das Gewünschte beim Analogiezauber nachahmt. Gewöhnlich kommt sogar beides, Analogiezauber und Sprachzauber, zusammen vor. Auch sind die Worte selbst gewissermaßen Abbilder der benannten zu beeinflussenden Objekte und wie der Name diesen zugehörig, ähnlich wie im Analogiezauber die betreffenden Dinge oft selbst dargestellt werden. Die Hauptsache bei beidem ist aber zunächst nicht die möglichst vollkommene Nachahmung und die vollendete sprachliche Darstellung, sondern die innige Konzentration des Gedankens, die unter anderem durch zahllose Wiederholungen sei es der Worte, sei es der dramatischen Aufführung z. B. im Tanze zum Ausdruck kommt. Den Namen eines Toten aussprechen ist bei der maßlosen Furcht vor dem Abgeschiedenen so wirksam, ihn herbeizuschaffen, wie das längste Lied; die Konzentration ist hier ohne weiteres da. Und im Vergleich dazu kann man die suggestive Bedeutung des Anblicks einer menschlichen Figur stellen, wenn man damit besondere Gedanken verband wie die Tlingit, die vor dem Auszug in den Krieg Figuren von den Feinden aus Holz machten,

1) Globus Bd. 92 S. 22.

diese töteten oder sie als Kriegsgefangene zusammenbanden.[1]) Gleich konzentriert ist der Zauberspruch der Cherokee beim Abschießen des Gewehrs auf der Jagd: „Sogleich treffe dich der rote Selagwutsi (das Pfeilrohr)[2]) gerade in die Mitte deiner Seele — sogleich! Yû. Beim letzten Wort wird abgedrückt.[3]) Dagegen tragen an dem Sonnenfest der Arapaho eine Reihe von Kriegern ihre Heldentaten vor, wobei der Erzähler für jeden erschlagenen Feind einen Stock ins Feuer wirft. Es darf dabei nichts übertrieben werden, und die Einzelheiten müssen mindestens durch zwei Zeugen beglaubigt sein. Die Geschichten dürfen nur Siege berichten und sollen auf den Sieg des Stammes über Hungersnot und alle Arten von Übeln deuten, die ihn in Zukunft treffen können.[4]) Früher, als es noch Kriege gab, war wohl besonders der Erfolg im Kriege damit gemeint.

Abgesehen von den individuellen Fähigkeiten als Zauberer, die in der Folge immer mehr Geltung gewannen, bildeten sich von vornherein besondere Anschauungen aus, nach denen bestimmte Gruppen innerhalb der Stammesmitglieder zauberkräftiger als andere waren. Es gab sozusagen natürliche Unterschiede in der Fähigkeit des Zauberns. Da die Frau meist nicht auf die Jagd, den Fischfang und in den Krieg zieht, so ist sie nicht so zauberkräftig wie der Mann. Bei ihren unwichtigeren Beschäftigungen kommt sie gar nicht in die Lage, ihre Fähigkeiten darin auszubilden, und daher finden wir sie auch nicht an den Stammeszeremonien so beteiligt wie den Mann. Ebenso wird das Kind erst durch die Pubertätszeremonien zu einem zauberfähigen Stammesgenossen gemacht, der dadurch imstande wird, den Anforderungen des Lebens gerecht zu werden. Endlich macht auch das Alter immer zauberkräftiger, wie aus den bei manchen Stämmen bestehenden Altersklassen hervorgeht. Alles das werden wir bei der zauberischen Grundlage der sozialen Verhältnisse näher kennen lernen. Hier haben wir uns nur mit den Mitteln zu befassen, die man zu Hilfe nimmt, um zauberkräftiger zu werden, entweder dauernd, wie z. B. durch die Pubertätsriten, oder für bestimmte wichtige Angelegenheiten.

Die meisten Mittel zur Erhöhung der Zauberfähigkeit beruhen auf der Hervorrufung von Schmerzempfindungen. Es ist verständlich, daß im Kampfe erhaltene Wunden den Sieger mit Stolz erfüllen und ihm den Genossen gegenüber eine gewisse Überlegenheit verleihen. Dazu kommt die Aufpeitschung der Nerven durch das Schmerzgefühl, dessen Über-

1) Swanton, The Tlingit 26th Rep. Bureau of Ethnol. 1908 S. 449.

2) Selagwutsi ist das Rohr, aus dem früher die Pfeile gemacht wurden, und rot ist die Farbe des Erfolges.

3) Mooney, a. a. O. S. 372 f.

4) Dorsey, The Arapaho Sun Dance a. a. O. S. 39 f. 57. 58. 68. 70. 78. 80. 82 usw.

windung an sich erhöhtes Selbstbewußtsein verleiht. In die Empfindung des Primitiven übertragen, bedeuten diese Gefühle aber erhöhte Zauberkraft, alle Wünsche und Unternehmungen zu fördern, und regen zu Selbstpeinigungen und zur Einführung von solchen bei Pubertätsriten und anderen Anlässen an, was dann dem Forschungsreisenden als bloße Mannbarkeitsproben erscheint und auch dazu werden kann. Zur Erreichung eines bestimmten Zwecks ist auch der Glaube an bestimmte Wirkungen des fließenden Blutes dabei im Spiele, da dieses das Lebendige, Aktive im Menschen ist und besondere Kräfte besitzt. Die Gros-Ventre unterzogen sich vor jeder kriegerischen Unternehmung großen Peinigungen.[1]) Die Karaya entziehen sich von Zeit zu Zeit an Armen und Beinen mit einem Kratzer aus Fischzähnen Blut, „um die Muskelkraft zu stärken".[2]) Die jungen Leute bei den Lilluet-Indianern machten sich lange Einschnitte am Körper, um gute Jäger und Krieger zu werden, und schnitten sich die Spitzen von acht Fingern auf, um das schlechte Blut herauszulassen.[3])

Ähnlich wie solche blutigen Martern sind andere Aufreizungen der Nerven aufzufassen, z. B. das Baden in eiskaltem Wasser, das vielfach von nordamerikanischen Indianern zur Stärkung der Zauberkraft angewandt wird, und die Zeremonie des Schwitzbades. Die Männer bei den Hupa schwammen häufig eine Zeitlang im eiskalten Wasser und legten sich dann so lange als möglich auf das gefrorene Ufer, um großes Glück zu gewinnen.[4]) Die Gros-Ventre, und zwar die alten Männer als besonders zauberkräftige Leute, nahmen vor Unternehmungen anderer, um ihnen den Erfolg zu sichern, ein Schwitzbad, und noch aus jüngster Zeit berichtet George A. Dorsey von den Arapaho, daß keine wichtige Angelegenheit ohne Schwitzbad vorgenommen wird. Sie glauben heute dadurch von früheren Sünden und bösen Wünschen gereinigt und vor allen Arten von Übeln geschützt zu werden.[5])

Ferner ist das Fasten und die Enthaltung von Schlaf ein sehr weit verbreitetes Mittel, um Unternehmungen und Zeremonien zu einem guten Ende zu führen. Fasten und Schlafentziehung werden besonders bei der Pubertät angewandt, weil die dadurch hervorgerufenen Erregungszustände den Glauben an Erhöhung der Kraft eingeben und den Willen auf das Gewünschte konzentrieren. Später tritt beim Fasten auch der Ge-

1) Prinz von Wied, Reise in das innere Nordamerika 1841, II. S. 227.
2) Ehrenreich in Veröffentlichungen aus dem Kgl. Museum für Völkerkunde Berlin II. S. 33. Weitere Beispiele s. Preuß, Globus Bd. 87 S. 399f.
3) James Teit, The Lillooet Indians, Jesup North Pacific Expedition II. S. 589f.
4) Goddard, The Hupa a. a. O. S. 88.
5) Dorsey, The Arapaho Sun Dance a. a. O. S. 25. 44. 49.

danke an kultische Reinheit hinzu. So gewöhnlich sind diese Methoden, daß die Cherokee in einem Mythus erzählen, den Tieren und Pflanzen habe der Schöpfer aufgegeben, sieben Nächte zu wachen, „gerade wie heute die jungen Leute fasten und wachen, wenn sie zu ihrer Medizin beten". Das setzten aber nur die Eule und der Panther und einige Bäume durch. Den beiden Tieren wurde deshalb die Gabe verliehen, im Dunkeln zu sehen und umherzustreifen und auf die schlafenden Tiere Jagd zu machen. Die Bäume aber erhielten immergrünes Laub und besondere Eigenschaften als Zaubermedizin.[1]) Bei allen Jagdausflügen fasteten die Cherokee regelmäßig bis Sonnenuntergang.[2]) Die Cora, die ebenfalls bei allen wichtigen Unternehmungen wachen und fasten, betrachten die Unfähigkeit, sich des Schlafes nicht enthalten zu können, als eine Krankheit, die aus dem Körper gesogen werden muß, und wenden jedes Jahr an einem zum Wohl der Kinder veranstalteten Fest entsprechende Heilzeremonien an.[3])

Endlich sei noch kurz auf die Bedeutung aller Narkotika für die Stärkung der Zauberkraft hingewiesen, z. B. das Tabakrauchen, Betelkauen, Essen von Cocablättern, des Peyote genannten Kaktus und Trinken aller möglichen alkoholhaltigen Getränke. Der Grund, weshalb diesen Mitteln solche Wirksamkeit zugemessen wurde, ist ersichtlich, denn die Wirkung des Genusses auf den Körper mußte als eine magische erscheinen. Daher werden sie auch bei Zeremonien und im Kult vielfach verwendet[4]), indem die Gottheit selbst z. B. in den Genuß einführt oder die heilige Handlung dadurch wirksamer ausgeführt wird.

So geht das Kapitel „Erhöhung der menschlichen Zauberkraft" allmählich wieder auf die von der Umwelt gebotenen magischen Mittel zurück, und wir langen schließlich bei der zahlreichen Gattung der magischen Schutzmittel an, die in weiterem Sinne überhaupt gegen alle möglichen Gefahren und Unfälle helfen sollen, die aber auch für die frühe Vorzeit eine geschlossene ursprüngliche Gruppe zu bezeichnen imstande sind, nämlich die magischen Mittel gegen Krankheiten. Das lateinische amuletum, von dem das Wort stammt, scheint eine Weiterbildung von amulum „Speise aus Stärkemehl" zu sein, die gegen Gifte helfen sollte und allgemeinere Bedeutung als magisches Mittel gewann.[5]) Wir dürfen ver-

1) Mooney, Myths of the Cherokee, 19th Ann. Report Bureau of Ethnol. S. 240. Weitere Beispiele Globus Bd. 87 S. 417.

2) Mooney, Sacred Formulas a. a. O. S. 372.

3) Die Nayarit-Expedition S. XCI. 141 f. 178, Verh. des XVI. Intern. Amerikanistenkongr. Wien S. 494 f.

4) S. einige Beispiele Globus Bd. 87 S. 418, vgl. die Nayarit-Expedition I. S. LXVI. 22—26.

5) R. Wünsch, Amuletum in Glotta II. S. 219 ff.

muten, daß bei den Primitiven die Krankheitssubstanzen, die man in den Körper hineingebracht wähnte, vor allem durch Schutzmittel an den Eingangspforten des Körpers, den Körperöffnungen an dem Eindringen verhindert werden sollten. Der Nasenstab der Pawumwa-Indianer dient dazu, wie S. 22 erwähnt ist, die Krankheitsstoffe vom Eindringen in den Körper abzuhalten. Die Tarahumara glauben, sie würden in der Nacht durch die Öffnungen des Körpers behext, und der Schamane untersucht demgemäß die Nasenlöcher, die Ohren usw., um zu sehen, ob nicht irgendwie ein Übel dort Eingang gefunden hat.[1] Noch heute herrscht bei uns vielfach der Glaube, daß das Durchbohren der Ohren Krankheiten fernhalte. Bei den Arapaho wurde es an den kleinen Kindern vorgenommen und bedeutete „das Getroffenwerden von einem Blitzstrahl, und danach hielt man es für einen Schutz gegen Pfeile in Kriegszeiten".[2]

Schwerlich darf man annehmen, daß das Anbringen solcher und anderer Stammesabzeichen vermittelst Verstümmelungen des Körpers ohne eine bestimmte das Wohl des Menschen betreffende Idee zustande gekommen ist, zumal sie öfters recht hinderlich sind und direkt Qualen verursachen. Doch braucht es nicht immer eine bloße Abwehrmaßregel zu sein. Die Männer der Pawumwa tragen z. B. auch einen kurzen Holzstab in der Unterlippe, indem sie behaupten, sie seien dadurch besser imstande, die Zunge so zu stellen, daß sie die Stimme von Vögeln und Jagdtieren nachahmen.[3] Durch die Verstümmelung der Unterlippe mag man vielleicht geglaubt haben, gewisse Fähigkeiten von Tieren erwerben zu können. Das Ausschlagen der oberen Schneidezähne hängt wohl ähnlich mit der Anschauung zusammen, daß der Austausch der inneren und äußeren Luft dadurch gefördert werde, sowie zur besseren Ausübung des Sprach- und anderen Mundzaubers, die verschiedenen Arten der Beschneidung des Penis, damit er seine Funktionen besser erfülle u. dgl. m.[4]

III. Die Götter.

Die Zauberfähigkeiten des Menschen und der Objekte stehen scheinbar in keiner Weise mit den ersten Ahnungen von der Gottheit in Verbindung. Wirkt der Mensch z. B. durch einen Analogiezauber auf Objekte seines Gesichtskreises, z. B. auf die Wolken, ein, um sie nach seinem Willen zu lenken, so braucht es keiner Anschauungen von ihrem Wesen. Es genügt

1) Lumholtz, Unknown Mexico I. S. 315.

2) Dorsey, The Arapaho Sun Dance a. a. O. S. 180, vgl. auch Globus Bd. 87 S. 416.

3) Hasemann, a. a. O. S. 342.

4) S. meine Beweisführung Globus Bd. 86 S. 362ff., Bd. 87 S. 382ff. 416f.

die Kenntnis, daß von ihnen der Regen kommt. Ebensowenig scheinen die Tiere oder bestimmte leblose Objekte, z. B. Steine, deren zauberische Eigenschaften er sich durch Tragen von Tierteilen oder der betreffenden ganzen Objekte zueignen will, irgendwie Vorstufen von Gottheiten oder Dämonen zu sein. Die seine Aufmerksamkeit auf sich ziehenden Tiere und Dinge hatten in und neben ihrem Nahrungs- oder Nützlichkeitswert für ihn eben Eigenschaften, durch die sie sein Interesse erregten, und diese konnten nach seiner Entwickelung nicht andere als magische sein. Gestaltet man diese magische Natur der Objekte nun auch weiter aus und erweitert sie auf die substantiellen Erscheinungen der ganzen Welt, z. B. auf die Gestirne, so haben wir noch immer keine Dämonen oder Gottheiten im landläufigen Sinne, sondern Objekte, die mit dem Menschen auf gleicher Stufe stehen und sich nur durch ihren Wirkungskreis von ihm unterscheiden.

Indessen scheint uns das nur im Hinblick auf das, was wir gemeinhin unter einem Dämon oder einer Gottheit verstehen. Denn wir setzen voraus, daß ein Dämon ein zum mindesten zuweilen unsichtbares persönliches Wesen sein muß, das einen Willen hat. Die Unsichtbarkeit ist notwendig, damit das betreffende Wesen einer anderen Welt angehören kann als der Mensch, und dazu gesellt sich noch gern die Vorstellung einer weniger beschränkten Lebensdauer. Die Persönlichkeit und damit den Willen der Gottheit brauchen wir, damit sich daran die persönlichen ethischen Gefühle der Dankbarkeit, des Vertrauens und sonstiger religiöser Grundideen entwickeln können. Liegt nicht aber schon in der vollkommenen Abwendung vom wirklich zweckmäßigen Handeln und in der Voraussetzung unwirklicher Fähigkeiten in den verschiedensten Objekten der erste Schritt dazu, sich über das Gemeine zu erheben, und der Beweis, daß die eigene Kraft gegenüber den Anforderungen des Lebens und den Gefühlen der Hoffnung und Furcht versagt? Ist diese Disposition im Menschen nicht schon an sich die Grundlage zur Religion und müssen daher nicht alle sich daraus ergebenden Handlungen und Anschauungen ein integrierender Bestandteil der Religion bleiben, gleichviel welche Entwickelung sie nimmt?

Deshalb darf man auch annehmen, daß der Gegensatz zwischen einem machtbegabten sichtbaren Wesen oder Objekt und einem Dämon oder einer Gottheit, wie er sich nun einmal in unserem Kopfe festgesetzt hat, nicht unüberwindlich ist und die Bedeutung der magischen Eigenschaften eine größere Tragweite hat, als man gemeinhin annimmt. Dieser Entwickelung müssen wir jetzt nachgehen. Doch drängt sich von vornherein die Zweiteilung der Richtung auf, die die Entwickelung nehmen mußte: einmal ist es die immer wachsende Macht der äußeren Erscheinungen und damit in engster Verbindung ihre Ausgestaltung als Persönlichkeiten und

andererseits die Unfähigkeit, die Hilfsmittel der eigenen zauberischen Fähigkeiten weiter zu steigern, als es durch schamanistische Ausbildung möglich war. So wuchsen die äußeren Gewalten derart, daß alle zauberischen Fähigkeiten der Menschen nur noch ausreichten, sie zu erkennen und das durch sie ausführen zu lassen, was früher durch direkte zauberische Einwirkung geschah. Aus den Naturerscheinungen werden göttliche Wesen, oder es entstehen meist im Anschluß an die Natur nach Bedarf des Schutzes der menschlichen Tätigkeiten Numina, die zauberischen Handlungen der früheren Zeit werden allmählich als Anordnung der Gottheit aufgefaßt, der Zauberspruch wird zum Gebet.[1]) Freilich ist diese Entwickelung auf primitiver Stufe durchaus noch nicht zum Abschluß gebracht, sondern ein auf die Gottheit durch die Zeremonien ausgeübter Zwang und eine Abhängigkeit der Götter von den Gaben der Menschen bleibt bestehen, nicht nur von den Lebensmittelspenden, sondern von den Geräten, die die Götter zu ihrer Tätigkeit in der Welt brauchen.

Gehen wir nun zu den Tatsachen im einzelnen über.

Gattungsgötter.

Die Tiere, denen magische Kräfte zugeschrieben werden, kann man erst dann mit einigem Rechte als Dämonen bezeichnen, wenn im Bewußtsein der Primitiven gewöhnliche und dämonische Tiere in ein und derselben Gattung unterschieden werden. So werden von den Haida die übernatürlichen Seewesen, das Volk des Ozeans, von den gewöhnlichen Seetieren unterschieden, obwohl jedes Tier die Verkörperung eines solchen übernatürlichen Wesens sein kann, das auch in menschlicher Gestalt erscheinen kann. Es gibt entsprechend den Tiergattungen unter anderem Völker von Heringen, Lachsen, Schwarzwalen und besonders von Schwertwalen, die unten auf dem Meeresgrunde ihre Städte haben. Sie erhalten als Opfergabe Tabak, Fett u. dgl., indem man sie um einen guten Fang bittet. Entsprechend der doppelten Natur der Seetiere gibt es ein übernatürliches Volk vom Grislybären, schwarzen Bären, Wieseln, Landottern, Adlern, Raben usw. die alle den Menschen helfen oder schaden können.[2])

Solche deutlichen Unterscheidungen zwischen dem Natürlichen und Übernatürlichen sind aber selten und ein Zeichen von Fortgeschrittenheit. Das Gewöhnliche ist, daß man erfährt, diese oder jene Tiergattung habe eine zauberische Wirksamkeit: der Holzwurm hat bei den Tlingit ganz besondere Kräfte, weil es ihnen wunderbar vorkommt, daß er sich ins Holz bohren kann und stärkt in einer Nachbildung auf den Masken die Wahr-

1) Marett, From Spell to Prayer, Folklore XV. S. 132—165.
2) Swanton, The Haida a. a. O. S. 16ff. 25ff.

nehmung der Schamanen.[1]) Das Kaninchen, das das Gestrüpp bis zu entsprechender Höhe abnagt, gebietet nach dem Glauben der Irokesen vermöge der Zauberkraft des Gesanges dem Schnee, bis zu welcher Höhe er fallen soll, und wenn die Zikade des Morgens zirpt, so verursacht sie dadurch die Hitze des Tages. Diese aber bringt den Mais zur Reife, weshalb die Zikade „the cornripener" genannt wird.[2]) Selbstverständlich gibt es neben der großen Menge solcher Zaubertiere auch andere, die weniger Beachtung finden, und denen deshalb Zauberkräfte nicht zugeschrieben werden. Ob beiden Gruppen aber eine Wesensverschiedenheit beigemessen wird, ist sehr zweifelhaft. Geschieht das, so muß man es wiederum als besonderen Fortschritt ansehen, wie bei den Cora, die für solche in ihren religiösen Gesängen behandelten zauberkräftigen Tiere den Ausdruck takwa anwenden, der die niedrigen Gottheiten, insbesondere die Regengötter bezeichnet. Außerdem treten sie in der mythischen Durcharbeitung ihrer Natur auch zu den obersten Göttern in Beziehung. Die Erd- und Mondgöttin der Cora z. B. gibt den Göttern auf, die am Himmel weilende Zikade mit den Blüten der Fruchtbäume zu schmücken, um diese zur Zeit, wo das Tier in Wirklichkeit ohrenbetäubend zu singen anfängt, den Menschen zu überbringen. Der in der Sonne gaukelnde Kolibri endlich wird zum Boten des Sonnengottes und sogar mit diesem identifiziert.[3])

Wo das bloße Zaubertier aufhört und der Dämon oder Gott anfängt, darüber macht sich also der Primitive keine Gedanken. Heben sich bestimmte Tiere als besonders wirkungskräftig heraus und sucht man sie zu beeinflussen, so stellt sich die mythenbildende Phantasie ein, die aus den Eigenschaften und der Lebensweise des Tieres, seinem Aufenthalte an Orten, die dem Menschen unerreichbar sind, seinen Metamorphosen ein Bild webt, wodurch es dem Menschen nicht mehr wie bisher als seinesgleichen, sondern als ein höheres Wesen erscheint, erhaben über die Schranken, die der menschlichen Bewegung durch seine unüberwindliche Erdenschwere gezogen sind. Wer vermag ein Tier von seinen Gattungsgenossen zu unterscheiden, wer es dauernd im Auge zu behalten wie sich selbst und seine Mitmenschen, wer sein Erscheinen zu bestimmten Jahreszeiten und an bestimmten Orten zu erklären? Leicht begreift es sich, wie Tiere im Gegensatz zum Menschen überall sind und trotz ihrer Tötung immer wieder auf Erden erscheinen können, wie das Sichtbare an ihm nicht sein wahres Wesen darstellt, sondern nur eine Verkleidung, bis in einem späteren Stadium der Entwickelung vielleicht das Tier nur die

1) Swanton, The Tlingit a. a. O. S. 464.
2) Hewett, Orenda in American Anthropologist N. S. IV. S. 40.
3) Die Nayarit-Expedition I. S. LXXX f.

Maske eines menschlich gedachten Gottes ist. Als ich einst, erzählt Sternberg[1]), über die Erklärung eines Giljaken, daß der kleine, den großen begleitende Schwertwal in Wirklichkeit nur das Schwert des großen Schwertwales sei, meine Verwunderung ausdrückte, fing er an, mir zu beweisen, daß es mir bloß so scheine, als sei es ein Schwertwal, daß es aber in Wirklichkeit das Schwert des großen Schwertwales, „des Herrn", sei. Ebenso habe auch dieser in Wirklichkeit das Aussehen eines echten Giljaken, während das, was uns als Seetier erscheint, bloß das Boot dieses echten Giljaken-Schwertwales sei. Das wird uns verständlicher, wenn wir wissen, daß die jüngeren Schwertwale als Kämpfer, die älteren als Führer hervortreten. Die Verehrung dieser Tiere kommt aber daher, daß sie den Giljaken die Seetiere zutreiben, die vor diesen schrecklichsten Bewohnern des Meeres blind nach allen Richtungen fliehen und so eine Beute der Menschen werden.

Erleichtert pflegt die Vergöttlichung noch dadurch zu werden, daß die Neigung besteht, eine Menge von gleichartigen Einzeldingen als eine Einheit zusammenzufassen, in unserem Falle als das Obertier, das die Eigenschaften aller zusammen darstellt und allein schon dadurch mit ganz besonderen Kräften ausgestattet erscheint. Diese primitive Fähigkeit des Zusammenfassens beruht aber keineswegs auf der Analogie menschlicher Führerschaft, die bekanntlich geringe Bedeutung hat, sondern ist ein allgemeiner bei der Bildung von Gottheiten sich wiederholender Zug, indem z. B. sämtliche irdischen und himmlischen Feuer zusammen eine Einheit, den Feuergott ausmachen. Nach dem Glauben der Cherokee beschlossen die Tiere, ihren Tod an den Menschen durch Krankheiten, die sie ihnen senden würden, zu rächen. Wenn das Tier aber sofort um Verzeihung gebeten würde, dann sollte den Jäger die Strafe nicht treffen. Ob das nun geschehen ist oder nicht, stellt bei der Hirschjagd z. B. der „Häuptling der Hirsche", der „kleine Hirsch, der so schnell ist wie der Wind und nicht verwundet werden kann", leicht fest, indem er schnell zu dem Orte läuft und, sich über die Blutflecke beugend, den Geist des Hirsches fragt, ob er das Gebet des Jägers um Verzeihung gehört hat.[2]) Hier hat die Zuspitzung der Erzählung, die Logik des Mythus zu der Schaffung eines solchen Obertieres geführt. Noch einfacher und verständlicher ist aber die Tatsache, daß die Kraft, die im einzelnen Tiere vermutet wird, durch das häufige Erscheinen der gleichen Art suggestiv ganz anders wirkt und dementsprechend der Jüngling, dem z. B. während seines Wachens

1) Die Religion der Giljaken, Archiv f. Religionswiss. VIII. S. 246.

2) Mooney, Myths of the Cherokee a. a. O. S. 250 f. Sacred Formulas of the Cherokee a. a. O. S. 301 ff. 321 f.

und Fastens eine Eule erscheint, diese nun als Repräsentant der ganzen Gattung sein Schutzgeist, seine Medizin wird, deren Kraft er in Gestalt einer Feder oder des ganzen Balges bei sich trägt. Es liegt darin keine abstrakte Vorstellung, sondern ein natürlicher konkreter Prozeß, der dann zwanglos dazu führen kann, aus der Gattung eine einzige Persönlichkeit, einen Heilbringer zu schaffen, der Kulturgüter den Menschen gebracht, die Ordnung auf der Welt eingeführt und die Schöpfertaten vollbracht hat, wie der Rabe und der Koyote an der pazifischen Küste Nordamerikas. Und ebenso ist verständlich, wie die Gestirngötter und andere hohe Gottheiten dieser oder jener Tiergestalten, am öftesten gleich mehrerer, nicht entbehren können, indem die von diesen verwalteten Kräfte mit ihren eigenen Einflußsphären zusammenfallen.

Es ist ernsthaft erörtert worden, daß der Anfang des Gottesgedankens in der Furcht vor dem Unbekannten und Ungewöhnlichen, also vor etwas Unpersönlichem zu suchen sei, daß im Beginne die bloße Macht, entkleidet jeder persönlichen oder übernatürlichen Attribute eine Rolle gespielt habe; von dort seien die merkwürdigen Begriffe der magischen Kraft: orenda, manitu, mana usw., die wir noch klar in manchen Religionen — schließlich zu einer Persönlichkeit verdichtet — vorfinden, direkt herzuleiten.[1]) Allein es ist schon früher erörtert worden, daß das bloße Erschrecken Sache der tierischen Stufe ist. Es bleibt nur, solange die Ursache reicht. Erfolgt keine tatsächliche Schädigung, so ist die Erscheinung vergessen. Man darf annehmen, daß einen bleibenden Eindruck nur diejenigen Dinge hervorbringen konnten, die täglich oder wenigstens häufig die Aufmerksamkeit dadurch auf sich zogen, daß sie zum Schaden oder Nutzen zu gereichen schienen, seien es Tiere, leblose Objekte oder Wesen, die sonst auf Grund von Sinneswahrnehmungen angenommen wurden. Denn da, wie mehrfach erwähnt, eine Kausalität erst geschaffen werden mußte, so konnte der Primitive hauptsächlich nur von dem eigenen mit Willen begabten Ich ausgehen und mußte sein eigenes Wesen in die Umwelt projizieren. Einmal waren es die wesensähnlichen Tiere, deren er sich bediente, und zweitens die mit diesen „Zaubertieren" auf gleicher Altersstufe stehenden unbestimmt gestaltigen Wesen, die auf Grund von Geräuschen und von Bewegungen sichtbarer oder gefühlsmäßig erkennbarer Objekte entstehen. Bei der zweiten Gattung hat man z. B. an den Wind als solchen und an seine den Bäumen des Waldes, den Schluchten, Felsen und Wassern Bewegung und Töne verleihende Wirkung zu denken, an das Feuer, die Gewässer, Wolken mit ihrem Regen und ihrem

1) Clodd, Transactions of the Third Int. Congr. for the Hist. of Rel. I. S. 34 f.

Blitz und an die Gestirne. Dazu kommt wohl frühzeitig alles, was ein Wachstum in sich birgt, die Vegetation in allen ihren Formen.

Alle diese Gestalten haben von vornherein eine nach unseren Begriffen dämonische Färbung, da ihr Wesen nur geahnt und ihre Gestalt nicht so erfaßt werden kann wie die der sogenannten Zaubertiere und greifbaren Zauberobjekte, obwohl ihr Wirken ebenfalls magisch oder zauberisch genannt werden muß. Ihre Wirksamkeit tritt mehr vor den Geist als ihre Gestalt, weshalb diese viel leichter als eine bloße Maskierung erscheint wie die Tiergestalt und leichter durch eine menschliche Fassung ersetzt werden kann, während die dämonischen Tiere schwerer menschliche Form erhalten. Die sichtbare oder fühlbare Form wird dann öfters auch die bloße Waffe, das magische Werkzeug, das der Dämon handhabt.

Den ersten Anstoß zur Schaffung dieser unbestimmten Persönlichkeiten geben wie für die sog. Zauberei die Krankheiten, vor denen man sich zu schützen sucht, weil man sie überall vermutet. Und es ist charakteristisch, daß späterhin allen oder den meisten Dämonen und Gottheiten sowohl die Sendung von Krankheiten und oft auch ihre Heilung zugeschrieben wird. Wir sahen schon, daß Tiere die Krankheiten schicken (S. 22), daß sie von den Winden auf göttliche Veranlassung hergeweht werden (S. 23), daß sie bei den Cora beim Überschreiten des Wassers von den Wassergöttern mit Namen tšakate zugefügt werden, die sie nach der Darbringung von Opfergaben auch heilen. Den Kobeua personifizierte sich die Ursache der Krankheiten, die der Urwald bringt, in Zwergen, Riesen und anderen Ungeheuern. Der kleine Mákukö schießt die Leute mit Giftpfeilchen und Blasrohr tot, das Riesenpaar Kohäkö und Kohäko, die sich ohne bestimmte Wohnung im Walde umhertreiben, erschlägt die Menschen mit der Keule, der Riese Hailäkö wirft Baumstämme auf sie.[1]) Vielleicht haben sie in diesem Falle besonders deshalb schneller bestimmtere Gestalt erlangt, weil man diese Dämonen in ihrem Tun darstellt, um einen Einfluß auf sie auszuüben. Die Hondói genannten Dämonen der Irokesen, die Krankheiten schickten und heilten, wurden als Krüppel dargestellt und waren wohl zugleich Vegetationsdämonen.[2]) Bei den Huichol sind es sämtlich Gottheiten, Gestirn-, Vegetations-, Feuergottheiten usw., die an den Krankenheilfesten reihum gefragt werden, wer von ihnen die Krankheit geschickt habe, weshalb das geschehen sei und auf welche Opfergaben hin er Heilung gewähren werde.[3]) Auch die guten

1) Koch-Grünberg. Zwei Jahre unter den Indianern II. S. 177f.

2) De Cost Smith, Witchcraft and Demonism of the Iroquois, Journ. Amer. Folklore I. S. 187ff.

3) Die religiösen Gesänge einiger Stämme der Sierra Madre, Archiv f. Religionswiss. XI. S. 395f.

Schutzgeister Gnena der Bambara fügten ebenso wie die bösen Fetische Boli Krankheiten zu, obwohl erstere ihre besonderen Aufgaben hatten.[1])

Es geht schon hieraus hervor, daß die Gottheiten nicht nur nach den in der Natur vorhandenen Objekten gebildet werden, sondern auch nach den inneren Bedürfnissen des Menschen. Die unbestimmten Persönlichkeiten, die er gleich seiner eigenen Person in die Objekte legt, würden ohne die fortwährende Hilfsbedürftigkeit des Menschen gar nicht vorhanden sein. Sie sind die Ergänzung der zauberischen Kraft, die er überall vermutet und anwendet, um sich über sich selbst zu erheben.

Neben dem Bedürfnis, die Krankheiten auf Einwirkung außerordentlicher Persönlichkeiten zurückzuführen, erweckt natürlich die Beschaffung der Nahrungsmittel einerseits das Bedürfnis nach zauberischen Maßnahmen, andererseits nach Gottheiten. Und hier, wo die Naturobjekte selbst gegessen werden und die sichtbare Natur selbst offensichtlich schafft, offenbart sich das feste und dauernde Verbundensein von Gottheit und Naturobjekt besonders deutlich. Bezüglich der Tiere ist dieser Umstand bereits dargetan. Was aber die Vegetation betrifft, so ist es erstaunlich, wie z. B. bei den Cora jedes Maiskorn noch immer der Maisgott ist, der beim Erntefest, wenn er im Feuer geröstet wird, stirbt; wie nicht nur die Wolkengötter aus ungesponnener Baumwolle gemacht sind und daraus bestehen, sondern auch in jedem Tropfen leibhaftig auf die Erde herabkommen.[2]) Von der mexikanischen Maisgöttin heißt es ebenso in getreuer Übersetzung des aztekischen Textes: Chicome coatl stellte dar, personifizierte die Lebensmittel und alles, wovon das Volk lebte, die Getränke und die Speisen.[3]) Trotzdem wird sie als eine weibliche Person dargestellt.

Dieses Gebundensein der Gottheiten an die Materie ist für die Auffassung der Primitiven sehr wichtig. Die Veränderungen, die die lebende Materie, um mich so auszudrücken, erleidet, sind bei Tieren und Pflanzen, bei Wolken, bei Himmelskörpern, beim Feuer und bei sonstigen Naturerscheinungen ungeheuer, ja die Dinge verschwinden sogar völlig und kommen dann wieder, ohne daß man weiß, wo sie geblieben waren. Die Anschauungen, die sich auf solche Dinge beziehen, können also nicht an dem starren Bild der Materie haften bleiben, sie müssen vielmehr als ständige Ergänzung der wechselnden Materie die menschliche Gestalt

---

1) Jos. Henry, Les Bambara S. 48.
2) Die Nayarit-Expedition I. S. XLIV. XLVIII. LX. LXVI.
3) Sahagunmanuskript B I. K. 7 übersetzt bei Seler, Die 18 Jahresfeste der Mexikaner, Veröff. aus dem K. Museum f. Völkerkunde Berlin Bd. VI. S. 108.

haben, die sie von vornherein in alles Lebendige zu projizieren geneigt sind, und die sie im Hintergrund jeder Erscheinung vermuten. Auf dieser Grundlage hat der menschliche Geist schon frühzeitig weiter gebaut und besonders, ohne Schranken im Raume anzuerkennen, die wahrnehmbaren Dinge wegen irgendwelcher Ähnlichkeiten oder sonstiger Ideenassoziationen miteinander in Verbindung gebracht in der festen Überzeugung, daß die Dinge tatsächlich identisch seien. Nicht, daß dadurch das wirkliche Wesen durch das Abbild ersetzt wird oder irgendwie in seinem Bestande geschmälert erscheint, nein, es kann gleichzeitig an den verschiedensten Orten existieren, ohne daß dem Primitiven nur das leiseste Bedenken kommt oder daß ihm eine Theorie über die Möglichkeit solcher Ungereimtheit notwendig erscheint.

Das erste ist, was wir ähnlich schon an Tiergottheiten beobachtet haben, daß die Gesamtheit einer Gattung als Einheit betrachtet wird und seine Kraft sowohl in jedem einzelnen Teil wie in dem als eine einzige Persönlichkeit vorgestellten Ganzen steckt. Alle Maiskörner, alle Maisstauden und Maisfelder ist der Maisgott, er erweitert sich, wie man es bei den Cora verfolgen kann, zu einem Vegetationsgott, der auch in den Blüten, im Grase, in den Bäumen steckt. Und die Maisgöttin der Cora wie der alten Mexikaner stellt sogar die ganze Erde dar. Durch die Fähigkeit der Zusammenfassung ist es dem Primitiven ein Leichtes, die Erde als eine Person aufzufassen, und es ist anzunehmen, daß infolge seines vitalen Interesses an dem Hervorkommen aller Vegetation aus der Erde eine solche Bildung sehr frühzeitig ist, während sich Gottheiten der einzelnen Gewächsarten gar nicht oft finden.

Ganz besondere Bedeutung haben aber die Ideenassoziationen für das Hineinziehen des Himmels in die irdische Götterwelt. Für unsere Empfindung würde die Sonne genügend Anlaß bieten, sie an sich in die Rechnung des Lebens einzuführen und eine bestimmende Gottheit in ihr zu vermuten, denn das Reifen der Früchte, das Tageslicht und die wohltuende Wärme wie die sengende, verheerende Glut gehen von ihr aus, während der Mond und die Sterne zunächst nichts für die Menschen Bedeutsames zu haben scheinen. Allein wir müssen uns den Tatsachen beugen, die bekunden, daß die Herrschaft der Sonne später ist als die des Mondes und dieser wieder dem Nachthimmel als Ganzes zeitlich folgt. Wir sehen das besonders klar bei den Cora und den alten Mexikanern.[1]) Der gestirnte Nachthimmel ist die Vorbedingung für die Existenz der Sonne und innerhalb des Nachthimmels wiederum haben die einzelnen als Götter hervortretenden Gestirne, der Mond, der Morgen- und Abend-

1) Die Nayarit-Expedition S. L f.

stern usw. Eigenschaften an sich, die sie in erster Linie als Vertreter des ganzen Nachthimmels mit allen seinen Sternen erscheinen lassen. Auf diese Weise ist es wahrscheinlich, daß wir zum Verständnis der Himmelskulte von der Auffassung der Gestirnwelt als etwas Ganzes ausgehen müssen, und da der Himmel mit seinen Gestirnen als ein Spiegelbild der Erde mit seinen mannigfaltigen Erscheinungen und der Unterwelt als Ursprungsland aller Vegetation und der Gewässer gilt, so bilden wohl die Ideenassoziationen zwischen beiden Welten, d. h. also die Übertragung dessen, was auf Erden bedeutungsvoll wurde, auf den Himmel, den Anlaß dazu, auch diesen mit Gottheiten zu bevölkern.

Man sieht z. B., wie die Blumen der Erde sich dort alle am Himmel wiederfinden. Dort sammelt sie der Blumengott, der Abendstern Sautari, und schimmert nun selbst als Vertreter der Blumen in allen ihren Farben, wenn er am Himmel dahinwandelt. Er nebst dem Morgenstern ist zugleich der Maisgott, denn am Himmel ist die Heimat des Maises und der Vegetation. Der Morgenstern wird in den Coragesängen sogar direkt „die Gesamtheit der Götter am Himmel" genannt. Beide, Morgen- und Abendstern, sind Hirsche, da die Hirsche, wie besonders aus den sprach- und kulturverwandten Huichol hervorgeht, als Repräsentanten des Feuers gelten, das sich auch an den Gestirnen zeigt. Diese Hirsche haben zugleich den Mais in Verwahrung. Die Sterne sind im Altmexikanischen, wo die Verhältnisse außerordentlich ähnliche sind, zugleich unzählige Kaninchen, weil man dieses Tier im Monde sah, und zeichnete sie als Halbmonde, ganz wie den Mond. Daraus geht hervor, daß der Mond nur wie einer der Sterne Geltung hat, aus denen er nur ebenso als Vertreter der Gesamtheit herausgehoben ist, wie Morgen- und Abendstern oder andere bemerkenswerte Gestirne. Die Cora von S. Francisco geben sogar den verschiedenen Himmelsrichtungen je eine Mondgöttin, weil sie die Scharen der Sterne in entsprechende Gruppen teilen, und jede Gruppe eine Vertretung, eine Zusammenfassung haben muß. Die altmexikanischen Erd- und Mondgöttinnen tragen deshalb auch alle den „Sternenrock", wie auch die Göttin des gestirnten Nachthimmels bei den Huichol Vérika Wimari („die Adlerjungfrau") die Sterne als ihr Gewand hat. Daß die Mondgöttin nun in der Tat den ganzen Nachthimmel verkörpert, sehen wir aus ihrer Auffassung als Erdgöttin, als Repräsentantin der Erde, von der sie ursprünglich nicht nur die Oberfläche, die Vegetation, verkörpert, sondern auch das Innere, die Unterwelt. Die altmexikanische Mondgöttin Teteoinnan („Göttermutter") z. B. wird zugleich „Herz der Erde" genannt, und die Unterweltgöttin des Coradorfes S. Francisco, die gleich dem gestirnten Himmel „nach allen Seiten Gesichter hat",

besitzt denselben Namen Hurimu („das Leben"), wie die Mondgöttin des Dorfes Jesus Maria.[1])

Auf diese Weise haben wir den Weg, wie die Aufmerksamkeit auf den Nachthimmel gelenkt wurde, vor uns. Das dunkle Erdinnere, „wo alle Dinge sind, die hier zum Vorschein kommen auf der Erde"[2]), und zugleich die Erde mit ihrer mannigfachen Vegetation wird dem sternerfüllten Nachthimmel identifiziert. Die Sammelauffassung des Nachthimmels als Einheit ist ebenso früh wie z. B. die Zusammenfassung des aus vielen Einzelheiten bestehenden Maises oder der ganzen Vegetation. Die hervorragenden Einzelgestirne treten dann als natürliche Vertreter des Ganzen auf und werden zugleich allmählich in den einzelnen persönlichen Beziehungen zueinander organisiert. So ist die Mondgöttin die Mutter der Sterne, andererseits führt sie mit den Sternen Krieg und vertilgt sie, wobei meist einer, der Morgenstern, entkommt, der nun die übrigen wieder lebendig macht und mit ihnen die Mondgöttin vernichtet. Das bezieht sich auf das Zunehmen und Abnehmen des Mondes. Weiter kämpft der Morgenstern als Vorläufer der Sonne mit den Sternen oder geht auf die Hirschjagd, wobei die Hirsche durch einen einzigen, den Abendstern, repräsentiert werden.[3])

Noch wenn die Sonne in die ihr gebührenden Herrschaftsrechte von den Menschen eingesetzt wird, besteht daneben als eine gleichzeitige Auffassung die Zusammenfassung des Lichthimmels als Adler bei den Cora, der erst später mit der Sonne identisch wird.[4])

Der Himmel wird auch der menschlichen Aufmerksamkeit dadurch nähergebracht, daß die Regenwolken nicht, wie es uns selbstverständlich erscheint, weit unterhalb der Sphäre des gestirnten Himmels gedacht werden, sondern mit ihr zusammenfallen. So haben die zahllosen Regengottheiten der Cora, zu denen auch die Verstorbenen gehören, zugleich die engsten Beziehungen zu den Sternen, und der als Adler gedachte Lichthimmel ist eine hervorragende Regengottheit.[5]) Bei den alten Mexikanern wohnt der Hauptregengott Tlaloc mit dem Monde zusammen im untersten von den 9 bzw. 13 Himmeln.[6]) Um die hohen Berge sammeln sich die Regenwolken, so daß hier von vornherein die Verbindung mit dem Himmel gegeben wird. Wenn der Hirsch, d. h. der Morgen- bzw. Abendstern, in den Coragesängen am Morgen im Berge verschwindet, so ist damit immer zugleich das Verschwinden am Himmel gemeint. Freilich

1) a. a. O. S. XXIV ff. LVII ff. LXI ff. 2) a. a. O. S. XXV.
3) a. a. O. S. XXXV ff. 4) a. a. O. S. XXIII f.
5) a. a. O. S. XXVI f. LXXVIII f.
6) Interpret des Codex Vaticanus Nr. 3738 Bl. 2, 1.

spielt hier auch das Prinzip der Analogie, die Ideenassoziation, eine große Rolle, nach der z. B. bei den Huichol eine kleine Stufenpyramide als Opfergabe an den Sonnengott diesem zur Erleichterung seines Aufstiegs und Abstiegs am Himmel dienen sollte.[1])

Alle diese höheren und niederen Gottheiten der ganzen Welt, die sich an sinnliche Eindrücke von seiten scheinbar lebendiger, sichtbarer, in seltenen Fällen aber auch unsichtbarer Objekte knüpfen, darf man als Gattungsgötter bezeichnen, insofern als gleichartige oder ähnliche Dinge durch Ideenassoziationen zu einer Einheit verbunden werden. Dazu gehören auch die Tiere. Eine solche Einheit ist nicht ein Erzeugnis späterer Entwickelung, sondern eine Grundvorstellung, das früher skizzierte Ergebnis des kollektiven Denkens der Naturvölker. Die Wirkung dieser Gottheiten ist zunächst eine spezifische, je nach dem Bereich ihrer Stellung in der Natur. Sie haben da scheinbar eine universelle Bedeutung, da sie in derselben Weise auch für die Nachbarn, ja für die ganze Welt sorgen könnten. Allein dem ist keineswegs so, weil sowohl das Vorkommen der Tiere, das Wachstum, der Regen, das Wasser usw. örtlich durchaus verschieden ist, und insofern selbst die Himmelsgötter nur für diejenigen sorgen, in deren Gedanken die Götter existieren und von denen sie im Kult beeinflußt werden.

Immerhin droht der Gattungsgott, der frühzeitig durch Zusammenlegung des Gleichartigen zustande gekommen ist, eine allzu schemenhafte abstrakte Gestalt anzunehmen, sich zu verflüchtigen, wenn man seiner nicht ständig in einer konkreten Gestalt habhaft werden kann. Man hat zwar den Tiergott in dem betreffenden Tiere, den Vegetationsgott z. B. im Mais, aber vielfach ist das nicht der Fall wie beim Regengott, dem Gott der Erde, dem Gott des gestirnten Nachthimmels usw. Solche Gottheiten könnten auf die Dauer nicht bestehen oder einen Kult gewinnen, wenn sie nicht an einfache sichtbare Objekte geknüpft werden. Den Prozeß haben wir schon an dem Himmel gesehen, wo Sonne, Mond, Morgenstern usw. nicht das Erste waren, sondern die Konzeption der Summe der Gestirne und des ganzen Himmels. Obwohl auch das Ganze schemenhaft in einem Gottesnamen weiter bestehen kann, übernimmt doch das einzelne konkrete Objekt, der Mond, die Sonne usw. die Rolle des Ganzen, wozu dann noch die spezifischen Unterscheidungen kommen. Der Erdgott wird ebenfalls im Monde lokalisiert, da Erde bzw. Unterwelt mit dem Nachthimmel identifiziert werden und ebenso dort wie in anderen bestimmten Sternen der Maisgott. Dem Regengott wird eben-

1) Preuß, Astralreligion in Mexiko, Transactions of the 3ᵈ Int. Congr. for the Hist. of Religions I. S. 38.

falls ein bestimmter Berg zugewiesen, je nach den verschiedenen Örtlichkeiten seiner Verehrer. Bestimmte Seen, Quellen, Bäume, Haine usw., die eine Bedeutung erlangt haben, werden die Sitze entsprechender Gattungsgötter, ohne daß die einzelnen Objekte ihre Spezialdämonen verlieren. Für die Giljaken, die sich für Sonne, Mond und „die Stämme der Himmelsmenschen" nicht interessieren, sind die Tiere, von deren Fleisch sie leben und deren Felle, Knochen usw. sie brauchen, als Gottheiten zusammengefaßt in die „Herren", die Götter der verschiedenen Elemente oder Tiere. Sie sind von Ansehen Giljaken, nehmen aber auch die Gestalt dieses oder jenes Tieres an. Sie senden dem Giljaken je nach der Jahreszeit alles, was er bedarf: Zobel, Bären, Lachse, Seehunde. Jedes Gebiet, jedes Flüßchen hat seinen „Herrn", der für die ihm nächstwohnenden Giljaken Sorge trägt. Als der wichtigste Gott erscheint der Herr der Berge und des Urwaldes (Pal'-ys'), der auf dem höchsten Berge lebt, und der Gott des Meeres, Tainards, der auf dem Grunde des Ochotskischen Meeres wohnt.[1])

Tätigkeitsgötter.

Der großen Kategorie der Gattungsgötter, die sich aus den lebendig erscheinenden Dingen der Natur zu einem ganzen mächtigen Wesen zusammensetzen, aber auch ihre Teilwesen in den einzelnen Bestandteilen ihrer Art haben können, stehen naturgemäß die Gottheiten gegenüber, die der einzelne Mensch, die Familie, die Gens oder das Dorf, der Stamm usw. zu allen Arten des persönlichen Wohlergehens für Gesundheit, Krieg, Reise, Handel, kurz zur Ausführung jedes Vorhabens braucht. Man wird sie am besten Tätigkeitsgötter nennen. Der Gegensatz zu den Gattungsgöttern liegt darin, daß diese aus der umgebenden Natur genommen werden, während die Tätigkeitsgötter im Grunde aus dem Innern des Menschen stammen, obwohl sie ebenfalls an einzelne Naturobjekte, aber nicht an solche als Gattung geknüpft sein können.

Diese Unterscheidungen sind aber nur hinsichtlich des Ursprungs der beiden Kategorien von Göttern anzuwenden. Es gibt zwar, wie wir sehen werden, reine Vertreter der einen wie der anderen Art, aber in Wirklichkeit haben wenigstens die Gattungsgötter sehr häufig die Beschäftigung als Tätigkeitsgötter mit übernommen. Sie sorgen gleichzeitig neben ihren Naturfunktionen für alle die Fälle des täglichen Lebens, für die sie der Mensch braucht. Namentlich können sie leicht Kriegsgötter und dadurch Schützer des Stammes werden, weil die kriegeri-

1) Sternberg a. a. O. S. 252f.

schen Tätigkeiten der Naturgötter, zumal der Himmelsgötter untereinander, wie wir sahen (S. 44) zu ihrem Wesen gehören. Die Mondgöttin wird besonders leicht den Schutz der Gebärenden und der Frauen überhaupt übernehmen, da aus dem Schoße der Mond- und Erdgöttin alles hervorkommt und die Mondphasen die Erneuerung kundtun. Andere gewinnen als ihr besonderes Ressort das Amt eines Gottes des Tanzes und Gesanges, weil an ihren Festen besonders mit Tanz und Gesang gefeiert wird, wie der altmexikanische Macuilxochitl, ursprünglich ein Gott des Morgensterns. Für die Zufügung von Krankheiten und deren Heilung sind sie, wie (S. 40) hervorgehoben ist, ohne weiteres zuständig. Ja, es herrscht die Tendenz vor, Gattungsgottheiten so weit zu individualisieren, daß derselbe Gott mit denselben Ursprungsmerkmalen unter einem der ihm zustehenden Namen der besondere Schutzgott einer bestimmten Gemeinde wird und von den anderen Gestalten derselben Art als etwas Besonderes, Fürsichbestehendes abgetrennt wird. So entstehen die Stammesgötter, die dann mit allen persönlichen Geschäften überlastet werden, daß ihr Ursprung kaum noch zu erkennen ist. Zeichnet sich die Stadt durch eine besondere Industrie aus, so wird der Gott besonderer Schutzherr dieser Kunst. So ist wahrscheinlich der mexikanische Frühlingsgott Xipe der Gott der Goldschmiedekunst geworden.

Den Übergang zu der Gruppe der Tätigkeitsgötter werden uns die sehr lehrreichen Verhältnisse der Ewe in Togo veranschaulichen, über die besonders gute Berichte von Missionar Spieth[1]) vorliegen. Als ihre Götter (trŏwo. Sing. trŏ) werden die Erde und einzelne Landstücke verehrt, ferner natürliche und künstliche Erhebungen, wie Berge, Felsen, Termitenhügel, dann Quellen, Bäche, Flüsse, Lagunen, Bäume, Wälder und Früchte, Geräte, wie der Schmiedehammer, die Hacke und menschliche Figuren, endlich auch Tiere und Menschen. Der hervorstechende Zug in diesen Göttern ist der, daß es immer vereinzelte Objekte, nicht Zusammenfassungen natürlicher Gegenstände sind, und daß sie demgemäß immer nur von einer oder einer Anzahl zusammengehöriger Personen, der Familie, dem Dorf, eventuell einem Stamme verehrt werden, wobei die Entwickelung meist von einer einzelnen Person als Verehrer zu einer Gemeinschaft fortzuschreiten scheint, je nachdem die betreffende Person usw. und demnach sein trŏ mächtig war. Der Augenblick, in dem ein Gegenstand oder dessen auffallende Eigenschaften zum menschlichen Gemüt und Leben in irgendeine merkliche, sei es angenehme oder abstoßende Beziehung treten, ist die Geburtsstunde eines trŏ. Ihr Macht-

1) Die Religion der Eweer in Süd-Togo 1911, besonders S. 6ff. 54ff. 56ff. 97f. 103f. 115ff. 142ff. Vgl. J. Spieth, Die Ewe-Stämme 1906.

gebiet umfaßt alle Lebensinteressen des Ewe. Kindersegen, Ertrag des Ackers, Erfolg auf der Jagd, im Handel, im Kriege, Gesundheit usw., was alles von höherer Hand kommt. Ein Stück Land z. B. wurde vom Eigentümer als Sitz eines trõ verehrt, weil bei der ersten Anlage des Ackers durch die Vorfahren die Feldfrüchte dort ganz besonders gediehen. Flüchtet jemand vor seinen Verfolgern in einen Termitenhügel, so sagt er hernach: „Der Termitenhügel rettete mir das Leben", indem er seine Rettung der dort wohnenden Macht zuschreibt. Ein Bauer, der nach Wasser suchte, stieß sein Buschmesser in einer feuchten Mulde in die Erde, worauf ihm ein blutähnlicher Saft entgegenkam, der sich abklärte und Trinkwasser lieferte. Das Wasser wurde der trõ seiner Familie. Als die Könige von Anlo fliehen mußten, kamen sie zu einem Platze, von dem sie nicht mehr vertrieben werden konnten. Deswegen wurde dieser Platz zum trõ. Dort befindet sich ein Fluß, dem man hauptsächlich zu dienen pflegt. Es ist ein Kriegs- und Fischertrõ, der im Kriege und zum Fischfang hilft.

Auch bei Tieren ist es gewöhnlich das einzelne Tier, nicht die Gattung, die verehrt wird. Die Hyäne, die Riesenschlange usw. ist bei einer bestimmten wichtigen Gelegenheit erschienen und zu einem trõ geworden, dem man eine Hütte baut und Opfer und Gebete darbringt. Eine Hyäne z. B. umkreist das Kriegslager bei Nacht und bellt. „Bald darauf geschah es, daß sich der trõ (die Hyäne) auf das Haupt eines Mannes niederließ, um bei ihm zu bleiben, und versprach, er werde die Krieger erretten. Der trõ zeigte den Leuten auch, wo er wohne. Dort wurde ihm dann zu seinem Dienste ein Platz errichtet usw." Es handelt sich also auch in diesem Falle um eine bestimmte Hyäne, deren geistige Natur sozusagen die Verehrung genoß. Indessen wird auch die Gattung dabei leicht in Mitleidenschaft gezogen wie beim Meertrõ „Sägefisch", der einen bestimmten Kultsitz hat, dem aber jeder als seinem trõ dient, der einen Sägefisch fängt. Der Sägefisch ist ein Fischertrõ. Auch die großen Naturdinge wie Himmel, Erde, Nebel usw. sind trõwo, haben besonders große Macht und wirken gleich den Gattungsgöttern zuweilen in der Hauptsache als Naturgewalten. Die Erde z. B. ist älter als alle anderen trõwo. Diese wurden von ihr erzeugt. Sie gibt Kindersegen, sendet und heilt Krankheiten. Der im Luftraum wohnende trõ hat Macht über den Regen, beherrscht die Temperatur und schickt Dürre und Seuchen. Er wohnt auf dem Aguberge, auf dem zwei Töpfe sind, die ihn darstellen. Der Nebel Afu spendet ebenfalls den Regen. Indessen bleibt doch das persönliche Element vorherrschend.

Charakteristisch für alle diese Gottheiten ist ferner, daß sie wie die Gattungsgötter oft in menschlicher Gestalt vorgestellt werden, wenigstens

wird das zuweilen ausdrücklich berichtet. Dagegen werden sie nicht so dargestellt, sondern wohnen öfters in Töpfen, soweit man nicht dem Naturgegenstand selbst oder ihm in einem Hause nahebei dient. Es sind also keine künstlichen Dinge, die die trōwo bedeuten, mit Ausnahme des Schmiedehammers, der Feldhacke, der Axt, des Buschmessers usw. und der zahlreichen als Menschengestalten geschnitzten trōwo, denen kein Naturobjekt als Urbild entspricht. Aber auch die Geräte können gewissermaßen noch als natürliche Objekte aufgefaßt werden, deren Macht erst an dem schon vorhandenen Gerät offenbar wurde, während die Schnitzwerke ebenfalls nicht ad hoc als Götter gemacht zu sein brauchen, sondern den suggestiven Eindruck hervorgerufen haben können, der aus dem Bericht Swantons über die Tlingit spricht: früher habe man alle Schnitzereien, die irgendwie einem menschlichen Wesen ähnelten, angeredet.[1])

Die Erfindung solcher Tätigkeitsgötter, die über das persönliche Wohl des Einzelnen oder einer Gemeinschaft wachen, schließt viel mehr Willkür in sich wie der Glaube an die Gattungsgötter, die sich gewissermaßen unabhängig vom Menschen in der Natur offenbaren. Da man von jeher jede Tätigkeit, die man unternimmt, durch zauberische Maßnahmen fördern wollte, so sind diese Tätigkeitsgötter nur die wirksame Ablösung solcher Zauberpraktiken, und man darf sich nicht wundern, daß man einerseits auf diesem Wege zu Göttern gelangt, die immer loser an die Naturumgebung geknüpft sind, bis wir die abstrakten „Sondergötter" Useners vor uns haben, andererseits müssen wir die künstliche Anfertigung von Gottheiten durch Zusammenstellung zauberkräftiger Substanzen hierhin rechnen, für die man die oft mißbrauchte Bezeichnung Fetisch anwenden kann.

Was nun zunächst die immer losere Verknüpfung mit der Natur anbelangt, so bieten die Bambara am oberen Niger ein treffendes Beispiel.[2]) Die von ihnen Gnena genannten Wesen, die einer obersten Gottheit untergeordnet sind, leben z. T. zwar auch als Verkörperungen der Natur. Die Quellen und Teiche, deren Naß sie spenden, sind von ihnen bewohnt. Versiegt das Wasser, so sind sie wegen nicht genügender Opfergaben ausgewandert. Sie befinden sich in den Bäumen, von denen einige nur vom Schmied oder vom Verfertiger der Kanus gefällt werden dürfen, und die Umgebung und das Dorf, in dem sie über den Türen, an den Mauern usw. leben und Opfergaben empfangen, ist voll von ihnen. Aber andere Gottheiten und zwar die hauptsächlichsten werden

1) Swanton, The Tlingit Indians a. a. O. S. 459.
2) Jos. Henry, L'âme d'un peuple africain, Les Bambara 1910, besonders S. 84ff.

zu bestimmten Zwecken: für die Aussaat, den Schutz der Zwillinge, der Kinder, der jungen Leute bei und nach der Beschneidung, der Frauen und des ganzen Dorfes gebraucht und meist auf einem Baum, auf einem Hügel, einem Felsen verehrt, teils sind sie aber auch an bestimmte Zusammensetzungen von Objekten gebunden oder gestaltlos. Die Geister der Aussaat und des Wachstums empfangen z. B. im Hause und am Rande des Feldes ein Opfer von seiten des Familienhauptes. Der verbreitetste Geist der Beschnittenen ist der N'golo, der in zwei gabelförmigen Zweigen besteht, die zusammengebunden und an einem gegabelten Holz aufgehängt sind. Man sieht sie oft am Rande des Dorfes, unter freiem Himmel, meist aber in einem Häuschen. Der Gott der Zwillinge befindet sich in einer Art Sanduhr, die aus zwei Scheiben von geflochtenen Gräsern zusammengesetzt ist, in deren Mitte ein Stück Eisen oder Holz mit einem Endchen zusammengerollter Nabelschnur darauf aufgehängt ist.

Man kommt auf diesem Wege schließlich zu solch abstrakten Göttern, die einer einzelnen Tätigkeit vorstehen, wie Priapus, dem Gott der Zeugung, und zu den Sondergöttern Useners bei den Römern: mehr als ein volles Dutzend gab es da für alle Arten der Feldarbeit usw.[1]) Bei den Naturvölkern sind jedoch solche Gottheiten selten, obwohl sie sich auch bei ihnen finden. So haben die Haida die interessante Gruppe der Patrongottheiten, die keine Beziehung zu natürlichen Erscheinungen haben. Die „Eigentumsfrau" gewährt Reichtum, wenn man sie sucht. Von den beiden „die Singer" genannten Schwestern lernt man Gesänge, es gibt einen Dämon der Pestilenz oder der Pocken, einen des gewaltsamen Todes, einen weiblichen der Klage, von dem man auch die Trauergesänge und die Trauerkleidung lernte, einen Dämon des Diebstahls, der die Menschen dazu verleitet, usw.[2])

Es ist bereits hervorgehoben worden, daß die für menschliche Bedürfnisse aus den einzelnen Naturdingen erwählten Tätigkeitsgötter und die ganz abstrakten menschlichen Erfindungen der Art psychologisch gar nicht weit von dem abstehen, was man Fetische nennen kann, obwohl diese letzteren das gerade Gegenteil von den abstrakten Tätigkeits- oder Sondergöttern zu sein scheinen. Die Ähnlichkeit zwischen den Fetischen und den beiden anderen Kategorien liegt darin, daß das Augenblicksbedürfnis die Götter schafft, obwohl sie dann lange bestehen können. Der Unterschied ist dadurch gegeben, daß bei den Fetischen eine Zusammensetzung oder Bereitung der Gottheit aus mehreren oder einem Stoffe erfolgt, während in den anderen beiden Fällen ein schon vorher be-

1) Usener, Götternamen 1896 S. 76f.
2) Swanton, The Haida a. a. O. S. 29ff.

stehender, aber nicht in den Kult eingeführter Gott ins Bewußtsein tritt, sei es an einem Naturobjekt, sei es, daß er nur in der Idee entsteht und ihm nun ein Symbol oder Bild geschaffen wird. Nach dieser Definition kann man im einzelnen Fall nicht immer ohne weiteres sagen, ob eine Gottheit, die durch ein menschliches Artefakt oder einen bzw. mehrere zusammengesetzte Naturgegenstände dargestellt ist, ein Fetisch ist oder nicht. Das Kriterium liegt lediglich in der Idee. Es wäre z. B. ganz verfehlt, irgendwelche Götterdarstellung in Gestalt einer menschlichen Figur, eines Tieres oder eines Naturobjekts einen Fetisch zu nennen, so sehr auch mit dem Objekt selbst wirkungskräftige Äußerungen verknüpft sein mögen. Ein Maiskolben, der den Maisgott repräsentiert, ist kein Fetisch. Eine Hacke, der man wie bei den Ewe Opfer darbringt, oder ein merkwürdiges Objekt, das der Primitive findet und das in ihm die Idee eines Gottes anregt, ist ebenfalls kein Fetisch, weil der Gott schon da war und nicht von dem Verehrer gefertigt wurde. Ebenso ist es mit einem menschlichen Götterbild. Ist ein solches die Darstellung eines außerhalb bestehenden Gottes, sei es einer Gattungs- oder Tätigkeitsgottheit, so ist die Auffassung klar. Eine Menschenfigur, die z. B. gefunden und dann als Gott verehrt wird, gehört aber auch hierhin. Es ist kein Fetisch. Nur wenn man einen vorher nicht bestehenden Gott in Gestalt einer menschlichen Figur macht, haben wir einen Fetisch in derselben Weise, wie man überhaupt durch Zusammengeben zauberkräftiger Ingredienzen einen Gott in Gestalt eines Fetisches schafft.

Diese Beschränkung[1]) des Wortes „Fetisch" wird man nicht umhin können anzunehmen, da sie einerseits mit dem europäischen Ursprungswort, nämlich dem portugiesischen feitiço, Zauber, übereinstimmt, andererseits jede Erweiterung des Begriffs, wie man sieht, ihm sofort uferlose Ausdehnung geben und die gesamten Tätigkeitsgötter umfassen müßte, die ihrerseits von den Gattungsgöttern nur im Prinzip, nicht im einzelnen Falle scharf zu trennen sind.

Gerade beim Begriffe des Fetisch ist es ferner notwendig, den auch sonst in der ethnologischen Götterlehre hervortretenden Unterschied zwischen einem mit bloßer Kraft begabten Zauberobjekt und einem darin lebenden Geist oder, wie man es besser bezeichnen kann, einer damit verbundenen Persönlichkeit zu erörtern. Man kann nicht leugnen: beides kommt nebeneinander vor, mag nun ein Autor nur das eine oder das andere vertreten. In erster Linie kommen hier wieder die Werke von

1) Die Beschränkung auf das Angefertigtsein des Fetisches durch den Fetischpriester schon bei H. Visscher, Religion und soziales Leben bei den Naturvölkern 1911 I. S. 228ff.

Spieth über die Ewe in Betracht, da der Verfasser uns nicht seine Meinung, sondern die der Eingeborenen klar mitteilt. Er spricht nicht von Fetischen, sondern nur von Zauber. Diese Zauber nun sind vom Besitzer des Zaubers, dem Fetischpriester, wie man ihn nennen kann, aus verschiedenen Ingredienzen angefertigt und haben dann eine bestimmte Wirkung. Häufig ist es etwas, was wir eine Medizin nennen können, häufig werden aber die bedeutsameren Zauber als Person angeredet, und die Bestandteile, die zur Wirksamkeit gehören, gelten als von dem Zauber genossen. Auch existiert ein Mythus über den Zauber, in der er als mächtige Person neben dem obersten Gott Mawu auftritt. Der Zauber ist von Mawu selbst zu dem Zwecke gesandt, daß er den Menschen an seiner Statt Hilfe leiste. Denn Mawu wohnt nicht auf dieser Erde. Mit derselben Begründung sind aber auch die trõwo, die schon (S. 47) erwähnten Personen- und Stammesgötter, von Mawu gemacht und in die Welt gesandt. Endlich weist er nach, daß eine Reihe von trõwo, denen gegenüber die Zauber in der Anschauung der Eingeborenen eine besondere Klasse bilden, aus solchen Zauber entstanden sind. Aus all dem geht klar hervor, daß psychologisch die Tendenz besteht, einen komplizierteren Zauber als Persönlichkeit, als Dämon oder Gott zu behandeln. Daß wir dann von einem Geist sprechen müssen, um den Vorgang zu begreifen, ist nur eine Folge unserer Voreingenommenheit. Im Grunde ist es dasselbe, was wir bisher bei allen Gottheiten gefunden haben, die sich an wirkende Naturobjekte bedeutsamerer Art knüpfen.

Es mag nun ein Beispiel aus Spieths Buch folgen. Ein Zauber ist Kakakun, der redende Zauber, von dessen Zusammensetzung hier nichts weiter mitgeteilt sein möge, als daß Eier über ihn entleert wurden. Der wesentlichste Teil davon war eine Art Pfeife aus einer durchbohrten leeren Ölpalmnuß, die der Zauberer in die Nase steckte und durch Atmen zum Tönen brachte. Zu dem Zauber gehörte aber folgender Gesang:

Ich, Kakakun, — ein Ei hab' ich getrunken ...
Ich, Kakakun, erlauben werd' ich nicht den Priestern
Zu taumeln, wenn sie vom trõ ergriffen werden.

Wenn jemand sich wahrsagen lassen wollte, so ging der Zauberer ins Zimmer und fragte Kakakun, der auch sofort antwortete. Er betete zuerst zu ihm, dann antwortete er usw.[1])

Wie unrecht es in solchen Fällen ist, von einem Geist zu sprechen, der in die Naturobjekte hineingebannt ist, ergibt sich aus den Ausführungen von Pechuël-Loesche über die Verhältnisse an der Loangoküste.[2])

1) Vgl. Spieth, Die Religion der Eweer, besonders S. 37. 164 ff. 251 f. 258 f. 277 ff. 2) Volkskunde von Loango 1907 S. 357. 363. 398.

„Die Fetischmeister stehen dem, was wir die Geisterwelt nennen, nicht minder furchtsam gegenüber als die Laien. Man frage nur einen berühmten Ngānga, mit Hilfe welcher Seele, welchen Geistes er seine Taten verrichte und wie er es anstelle. Verblüfft, tief erschrocken schaut er einen an. Das wäre zu gefährlich der Lebenden und der Toten wegen. Lusābu, Wissen; lungāngu, Meisterschaft; ngílingíli und bukūngu oder tschīnda ngōlo bēne, Gift, Medizin und Kraft stark sehr ist es, beteuert er. — Solange die Gegenstände (aus denen die Fetische bereitet sind) durch die Bangānga nicht einer kunstgerechten Behandlung unterworfen und mit ngílingíli geladen worden sind, haben sie höchstens einen Wert als Zieraten . . . Auszunehmen wären teilweise die einfachen, der unteren Stufe zuzuweisenden Dinge, obschon auch diese jetzt meistenteils durch die Hände der Zaubermeister gehen."

Unrecht hat Pechuël-Loesche nur darin, daß er diese Zauberdinge nie als Persönlichkeiten aufgefaßt wissen will und sich deshalb Mühe gibt, die Fetische in Menschengestalt von den Bildwerken herzuleiten, die von den weiter im Süden tätigen Missionaren eingeführt worden sind. Auch das tote Objekt, das im Gegensatz zu dem durch Bewegung, Wachstum, Geräusche als lebendig erscheinenden steht, kann wegen der in ihm wohnenden wirkenden Zauberkraft in Momenten gar nicht anders denn als Persönlichkeit aufgefaßt werden. Besonders lehrreich sind darin die erwähnten Bambara[1]), die zwei Arten von Göttern haben, die schon erwähnten Gnena und die Boli, letzteres die von uns als Fetische definierten Gestalten. Erstere ziehen den Aufenthalt in lebenden Objekten, Bäumen, Pflanzen, Tieren usw. vor, sind auch, wie wir das von den entsprechenden Naturgottheiten überhaupt wissen (vgl. S. 49), nicht so an ihre Wohnsitze gebunden, die Boli aber wohnen immer in einem unbelebten Objekt, verlassen ihn nie, und das Objekt bleibt das Wesen, solange noch ein Partikelchen davon vorhanden ist. Opfer und Verehrung richten sich stets an den Gegenstand, während die Gnena auch außerhalb ihres Wohnortes verehrt werden können. Auch unter den Boli finden sich wieder die beiden Klassen der geringeren Zauberdinge ohne Priester und Kult und der mehr zusammengesetzten mächtigeren, die einen besonderen Kult besitzen.

Aus all dem geht hervor, daß die Abgrenzung der Fetische von ihrem Ausgangspunkt, den gewöhnlichen Zauberdingen, am schwierigsten ist. Es handelt sich bei diesen Zauberobjekten nicht um solche Dinge, die assoziativ mit schon bestehenden Gottheiten verbunden sind, sondern um die an sich wirksamen Objekte, seien es nun Teile von Tieren im früher (S. 24) definierten Zaubersinne, seien es sonstige durch Form, Farbe,

1) Jos. Henry a. a. O. S. 127 ff.

Härte, Geschmack, Ort des Vorkommens usw. auffälligen Dinge. Das Kriterium eines Fetisches dürfte am besten darin bestehen, daß solche Zauberobjekte zu einer Einheit vereinigt, also ein Ding für sich, eine Persönlichkeit geworden sind.

Zaubersubstanz und göttliche Persönlichkeit.

Bei den Fetischen ist trotz allem die Umwandlung aus einer unpersönlich gedachten Kraft zu einer Persönlichkeit das, was uns psychologisch schwer verständlich bleibt. Tatsächlich kommen aber entsprechende Auffassungen, daß Wirkungen bald eine Kraft, bald eine Persönlichkeit als Ursache haben und beides, wie wir sehen werden, durcheinander gebraucht wird, ziemlich häufig in der Götterwelt vor. Denn dem Primitiven liegt weit weniger daran, ein verständliches Bild von dem Wesen einer Gottheit und von der Art seines Wirkens zu gewinnen, als die wirkenden Kräfte sich dienstbar zu machen. Stellt er sich also lebendig erscheinende Objekte in dem früher (S. 39 f.) erwähnten Sinne von vornherein als Persönlichkeiten vor, so müssen diese doch vor allem besondere Kräfte haben, wodurch sie mit den wirksamen Naturobjekten überhaupt in gewisser Weise auf gleiche Stufe kommen.

Das deutlichste Beispiel für diese Auffassung ist das oder der manitu der Algonkinstämme Nordamerikas.[1]) Es ist im Grunde ein mysteriöser Kraftstoff, der sich überall manifestieren und überall eindringen kann, der aber auch sehr leicht mit dem Objekt, sei es belebt oder unbelebt, identifiziert wird, so daß man nicht mehr das Objekt als bloßen Träger von dem Kraftstoff unterscheidet, sondern sagt „das ist ein Manitu" und betet zu den Manitu-Wesen. Der Mensch, der sich in einem Schwitzbad befindet, macht sich oft auf Armen und Beinen Einschnitte, damit etwas von dem Manitu, das durch die Hitze im Stein aufgeweckt und durch das darauf gesprengte Wasser sich im Dampf verbreitet, in den Körper eindringen kann. Deshalb fühle man sich nach dem Schwitzbad so wohl. Hat man, besonders beim Fasten, eine Vision, einen Traum oder hört man Stimmen, so wird alles lebendigen Manitus zugeschrieben, und in der Zeremonialhütte tritt man mit höheren Gewalten in Beziehung, belebten und unbelebten. Der Erfolg ist ein angenehmes Gefühl, eine Beruhigung, Tröstung und Kräftigung, wodurch dem Menschen etwas von der Kraft des Manitu zuteil wird und seine Taten entsprechend nicht auf die Fähigkeiten des Menschen, sondern auf den Manitu zurückgehen. Das ist der Beweis für die Gegenwart des Manitu.

1) Jones, The Algonkin Manitou, Journ. of Amer. Folklore XVIII. S. 183 ff.

Ähnlich ist es mit dem Wakonda einer großen Anzahl der Sioux-Stämme[1]), während das Orenda der Irokesen ebenfalls eine Kraft im Menschen wie in den belebten und unbelebten Naturdingen bedeutet, die sich in allen ihren Tätigkeiten offenbart, ohne daß die Verwechselung der Kraft und des Dinges hervortritt: die Objekte setzen ihr Orenda, d. h. ihre magische Kraft in Tätigkeit.[2])

Solche umfassenden Theorien, wie sie von den nordamerikanischen Indianern zur einheitlichen Erklärung der Kräfte in lebenden und toten Objekten gefunden sind, erscheinen freilich als Ausnahme. Vielmehr ist es das Natürliche, es so zu finden, wie man es gewöhnlich antrifft, daß einerseits die Götter um ihrer besonderen Kräfte willen und nicht nur ihrer geisterhaften Natur wegen geschätzt werden, und daß andererseits die zauberkräftigen toten Substanzen nicht durch eine unüberbrückbare Kluft von ihnen getrennt sind. Wenn wir also die Kräftetheorie als das eine Extrem der Entwickelung bezeichnen können, so wäre das andere das, die Zauberkraft der toten Dinge durch ihre Zugehörigkeit zu der geisterhaften Natur der Götter zu erklären. Auch das kommt vor.

Wir begegnen dieser Theorie in unvollkommener Ausarbeitung in dem ebenfalls eine magische Kraft bedeutenden Ausdruck mana der Melanesier.[3]) Dort werden nämlich alle übernatürlichen Kräfte, die in einem Objekt oder einem Menschen wirken, unter dem Namen mana den Geistwesen zugewiesen, von denen das mana in den Gegenstand oder in den Menschen hineingebracht ist. Die Verbindung zwischen diesen Geistern, wui, und dem mana ist so enge, daß wohl auch gesagt werden kann: die Geister sind mana, während man das von den bloß durch die Geister inspirierten Menschen oder Dingen nicht sagen kann. Vielmehr kann das mana nur deshalb in ihnen sein, weil ein Geist in sie gefahren ist. Andererseits haben die Seelen Verstorbener (tindalo) gewöhnlich kein mana, sondern nur die Seelen derjenigen, die schon bei Lebzeiten mit mana begabt waren. Die übernatürliche Natur der Geistwesen an sich hat also noch nicht die magische Kraft zur Voraussetzung, aber immerhin gibt es, wie gesagt, kein mana, das nicht im letzten Grunde von irgendwelchen Geistern seinen Ursprung hat.

Interessant ist, daß bei den Cora der Gedanke (muatsīra) in gewisser Weise mit der Seele des lebenden Menschen wie mit der magischen

1) Fletcher sub voce Wakonda in F. Webb Hodge, Handbook of American Indians.

2) J. N. B. Hewett, Orenda and a Definition of Religion, American Anthropologist 1902 S. 33ff.

3) Codrington, The Melanesians 1891 S. 118ff. 191ff. 254., vgl. R. R. Marett, The Threshold of Religion S. 115ff.

Kraft zusammenfällt. Die Eingeborenen hatten mir lange bestritten, daß der lebende Mensch eine Seele habe. Die Seele sei vielmehr der nach dem Tode umgehende Tote. Endlich wurde mir der Bescheid, daß die Seele des Lebenden der Gedanke sei, der im Kopfe lebt und zugleich im Herzen. Nun bildet aber der Gedanke oder das Denken den Hauptteil des magischen Handelns sowohl bei den Menschen wie bei den Göttern. Bei richtigem Denken ist die Ausführung Nebensache und beinahe unnötig. So heißt es z. B. in den Gesängen von der Gottheit des Morgensterns, „unserem älteren Bruder", nachdem er, im Osten aufgehend, die Wasserschlange der Nacht am Westende des Himmels mit seinem Pfeil getötet hat und nun seinen abgeschossenen Pfeil wieder haben will:

„Es versteht unser älterer Bruder (sich zu helfen).
Ergreift er nicht dort seinen Pfeil kraft seiner Gedanken
(kīme rumuatsīra)?
Er hat ihn, während er dort ist jenseits seiner Welt
(d. h. ganz im Osten)."

Die Menschen aber benötigen vor jeder magischen Handlung des zeremoniellen Nachdenkens von fünf Tagen und fünf Nächten unter Fasten, bis die Erleuchtung kommt.[1])

Ahnengötter.

Das Wesen der Gottheit besteht nach den vorhergehenden Ausführungen besonders in der Fähigkeit, in vielen Objekten und an vielen Orten zugleich zu wirken, und unterscheidet sich dadurch wesentlich von den „Seelen" der Verstorbenen, die als Einzelwesen gedacht werden und bald hier, bald dort sein können. Nur die sog. Tätigkeitsgötter, die von vornherein zur Förderung der Tätigkeit und des Ergehens geschaffen sind, unterliegen in ähnlicher Weise der Vereinzelung, indem sie aus dem Komplex der Naturdinge ausgeschaltet sind und öfters ihren bestimmten Wohnort haben. Auch für diese darf man aber nicht die Theorie Tylors in Anspruch nehmen, nach der alle Götter nach dem Wesen der „Seelen" der Verstorbenen sein sollen. Denn gerade die Toten werden gewöhnlich als schwach und kraftlos und von den Gaben der Überlebenden abhängig vorgestellt. Sie haben also nicht das Haupterfordernis von Zauberwesen. Die gewöhnlichen Toten sind also keineswegs göttliche Wesen und daher wenig geeignet, dem Hilfsbedürfnis der Menschheit zu genügen oder dazu anzuregen, Wesen ähnlicher Art, aber mit größerer Macht als jene zu vermuten.

Es ist vielmehr aus unsern Erörterungen hervorgetreten, daß die sog.

1) Die Nayarit-Expedition I. S. XCVI f.

Geistnatur der Götter allein durch die komplexe Idee der ihnen innewohnenden Macht entsteht, indem die heterogenen Objekte, in denen die Gattungsgötter wirken, immer nur als eine Verkleidung des eigentlichen Wesens aufgefaßt werden (S. 37f. 40. 41 f.). Da die Tätigkeitsgötter aber ebenfalls die Macht als Grundlage haben und außerdem jedes Objekt mit bedeutenderer Zaubermacht zu einer unbestimmten Persönlichkeit werden kann, so ist auch von vornherein der Grund zu einer der sinnlichen Wahrnehmung in ihrem eigensten Wesen entzogenen Persönlichkeit gelegt. Weit entfernt davon, daß die menschliche Seele hierfür als Vorbild gedient hat, ist diese vielmehr unter demselben Gesetz der komplexen Idee entstanden, indem sie zunächst selbst keine Geistnatur besitzt, sondern dem Toten lediglich eine Existenz zugesprochen wird, bis die Geistnatur allmählich ganz ebenso wie bei den Gattungs- und Tätigkeitsgöttern aus ihrer unsinnlichen Natur entstand.

Was zur Berücksichtigung der Toten auf der ganzen Welt Veranlassung gegeben hat, ist also zunächst die Gewißheit ihres Daseins gewesen, da sie den Überlebenden in allerlei Gestalten erschienen.[1]) Denn die komplexe Idee der Einheit des Toten mit allem ihm Zugehörigen, also auch mit den Hinterbliebenen, erzeugte die Furcht, daß man ihm nachfolgen müsse, wenn die Verbindung nicht gelöst, der Tote entfernt und mit Speise, Ausrüstung für sein Fortleben usw. versehen werde. Daraus kann keine Totenverehrung entstehen. Sie kommt erst zustande, wenn es zum Bewußtsein gelangt, daß all die helfenden Zeremonien, denen man vertraut und die z. T. auf eine Gottheit zurückgeführt werden, ein Erbteil der Vorfahren sind. Wenn man solche Zeremonien ausführt, so versetzt man sich in die Zeit der Vorfahren zurück, und ebenso ist man auch genötigt, jedes mythische Ereignis an die Vorfahren anzuknüpfen. Dadurch verbinden sich ihre Geschicke mit denen der Götter, sie nehmen an ihrem Leben und Wirken nach Maßgabe der Jahreszeiten teil, kommen z. B. im Frühjahr aus dem Totenreich auf die Erde usw.

Aber auch wo keine Götter für die Gebräuche verantwortlich gemacht werden, kann das ganze Gemeinschaftsleben leicht an die Vorfahren angeknüpft werden, da die Ehrwürdigkeit des Alters mit die Hauptgewähr für die Richtigkeit und Güte alles Bestehenden ist, weshalb die Totengebräuche allmählich einen anderen als den bloßen abwehrenden Sinn erlangen und die Toten zu Helfern und Beschützern werden können. Es liegt auf der Hand, daß solcher Ahnenkultus nicht in die frühesten Zeiten gefallen sein kann, sondern eine längere Entwickelung voraussetzt. Auch ist die Verehrung der Ahnen höchst selten zu einer typischen Religion

1) Vgl. S. 17.

fortgeschritten, sondern bildet, wo sie auftritt, gewöhnlich nur eine Nebenerscheinung des religiösen Lebens.

Als frühe Erscheinungen eines Totenkults darf man das Auftreten der Toten als Tiere annehmen, nicht daß die „Seele" in ein Tier gefahren ist, sondern indem das Tier, besonders ein nächtliches oder am Ort des Grabes lebendes Tier, z. B. eine Eule, eine Schlange u. dgl. infolge einer Gedankenverbindung als der leibhaftige Tote gilt. Dann kann die magische Eigenschaft des Tieres zugleich dem Toten Bedeutung verleihen. Mehr beglaubigt und verständlich ist die Verehrung solcher Toter, die schon im Leben besondere magische Fähigkeiten gehabt haben. Dahin gehört z. B. die Verehrung von Menschen als trō̃wo-Gottheiten bei den Ewe.[1] Ein sehr gutes Beispiel von Ahnengöttern, die als Vermittler der Zeremonien gelten und sich zugleich den Obliegenheiten von Naturgottheiten gewidmet haben, bieten die Cora-Indianer. Es ist bei diesen klar ersichtlich, in wie hohem Maße die mythische Verbindung der Vorfahren mit den Göttern bei Gelegenheit der Einführung der Zeremonien dazu beigetragen hat, sie mit den niederen Naturgottheiten (takwa) zu verschmelzen, die in allen Weltgegenden als Begleiter der höheren Götter wohnen und besonders die überaus wichtige Funktion von Regengottheiten innehaben. In den zahlreichen Festen sind nämlich die ausführenden „Alten" die Vorfahren, die ebenfalls die „Alten" heißen, und die Feste sind genau dieselben, die der Morgenstern und die Mondgöttin selbst einführten. Auch jetzt noch richten diese Gottheiten in eigener Person alles so her, wie sie es damals taten, und treten selbst auf. Nun wird es aber zugleich klar ausgesprochen, daß die Regengötter, mit denen die Vorfahren identifiziert werden, ursprünglich gar nichts mit diesen gemein haben: die Regengötter sind vielmehr noch vor dem Bestehen der Welt und der Menschen von der Mondgöttin und dem Morgenstern aus dem Wolkenstoff, nämlich ungesponnener Baumwolle, gemacht worden, und um ihretwillen wurde die Erde geschaffen, damit sie nicht genötigt seien, immer im Wasser zu weilen oder am Himmel zu hängen. Erst später werden dann die Pflanzen, Tiere und Menschen geschaffen. Auch sonst geht aus vielen Einzelheiten der Texte hervor, daß die Identifizierung der Regengötter mit den Vorfahren erst später erfolgt ist.[2]

Es ist sehr wichtig, daß man hier ausnahmsweise das allmähliche Anwachsen der Ahnenverehrung verfolgen kann, denn man darf daraus schließen, daß an anderer Stelle, wo der Ahnenkult als einzige Religion hingestellt wird, wie es der Missionar Gutmann z. B. bezüglich des

1) Vgl. S. 47. Spieth, Die Religion der Eweer S. 135ff.
2) Die Nayarit-Expedition I. S. LIV. LVIII. XCV. 57ff.

Bantustammes der Wadschagga am Kilimandscharo tut[1]), ebenfalls eine allmähliche Entwickelung aus Natur- und Tätigkeitsgottheiten stattgefunden hat. Viel strenger als bei den Cora, bei denen über den Großvater hinaus die Vorfahren zu einer Masse zusammenfließen, ist die bestimmte Persönlichkeit des Ahnen unter den Wadschagga in der Opferhierarchie gewahrt: der Ahne des Geschlechts, des Bezirks, des Stammes heischt bei besonderen Ereignissen, besonders Hungersnot, das Opfer. In Kriegsnot opfert man an jedem Passe, der in Feindesland führt, dem Vorfahr, der zuerst dort Wache gestanden hat, bei der jährlichen Reinigung eines Bewässerungskanals dem Erbauer des Kanals mit der Bitte „gib uns dieses Wasser". Kurz, überall ist der Gedanke an den lebendig, der es zuerst verstand, auf magische Weise den Erfolg und das Gedeihen an die Stelle zu fesseln. Daß aber aus dem Vermittler zugleich der Geber wurde, ist vielleicht durch die Bedeutung der Flußerweiterungen unterstützt, welche die Einfallspforten zur Unterwelt bilden, und an denen in Zeiten der Hungersnot geopfert wird, um Regen zu erhalten. So geboten die Toten, gleichwie es bei den Cora der Fall ist, über den hauptsächlichsten Spender von Leben und Gesundheit, den Regen.

Die höchste Gottheit.

Während der Aufbau der Religion auf dem Animismus und dem Ahnendienst in die früheste Zeit der Ethnologie zurückgeht, ist durch Andrew Lang[2]) vor fünfzehn Jahren die Anschauung von einem frühen Monotheismus der Naturvölker aufgekommen, der von dem Animismus unabhängig sei, und neuerdings eifrig von P. W. Schmidt[3]) vertreten worden. Auch diesen überraschenden Zustand, der nicht wegzuleugnen ist, wenn auch der Ausdruck Monotheismus nicht recht am Platze ist, müssen wir aus den angeführten Grundzügen der religiösen Kräfte zu verstehen suchen. Diese hohen Götter unterscheiden sich von einer die religiösen Bedürfnisse des Menschen befriedigenden Gottheit besonders dadurch, daß sie gar keinen oder nur einen geringen Kult genießen, also nur in der Idee existieren, daß ihnen zwar Macht und Herrschaft über die Welt zugeteilt und mitunter die zeremoniellen Riten der Menschen zugeschrieben werden, daß die Menschen aber in kein persönliches Verhältnis zu ihnen kommen. Gewöhnlich existieren vielmehr neben ihnen eine Menge anderer Gott-

1) B. Gutmann, Die Opferstätten der Wadschagga, Archiv f. Religionswiss. XII. S. 83ff.

2) The Making of Religion 3. Aufl. 1909. Magic and Religion 1901. Myth, Ritual and Religion 1904.

3) Der Ursprung der Gottesidee 1912 S. 113ff. Die Stellung der Pygmäenvölker 1910 S. 192ff.

heiten, wie wir sie bereits kennen gelernt haben, oder wenigstens zauberkräftige Dinge. An diese wenden sich die Menschen in ihren Nöten und suchen sie zu beeinflussen, und es ändert an diesem Zustand nichts, daß sie in der Theorie diesem obersten Gotte unterstellt werden. Weil er den Menschen fern steht und sie eigentlich seiner gar nicht bedürfen, andererseits der Gott keine unmittelbare Macht auf sie ausübt und keine Anforderungen an sie stellt, ist er selbst gut und würdigt auch zuweilen das, was als recht angesehen wird. Allmacht, Allwissenheit, Ewigkeit und besondere ethische Qualitäten der Gottheit sind nur, wenn man die Berichte preßt, herauszulesen.

Über diese obersten Gottheiten sind die Nachrichten naturgemäß karg und summarisch, da sie nicht im täglichen Leben des Menschen auftreten. Während es sonst möglich ist, das Problem der Religion an Texten, besonders Gebeten und Gesängen, ferner an Zeremonien und an den Geräten des Kultus von verschiedenen Seiten zu prüfen, existieren bezüglich der obersten Götter noch fast nirgends authentische Texte, und die Quelle des Kultes versagt vollkommen. Dazu ist häufig gerade in den Fällen, wo eine Nachricht über einen obersten Gott vorliegt, nicht der sonstige Glauben des betreffenden Volkes in seiner ganzen Ausdehnung klargelegt, was unbedingt notwendig ist, um zu erkennen, was für den obersten Gott übrig bleibt, und in welcher Weise er aufzufassen ist.

Sicher erscheint jedenfalls die interessante Tatsache, daß die obersten Götter in verhältnismäßig früher Zeit auftreten können. Daher sind sie nicht aus dem bloßen Kausalitätsbedürfnis zu erklären, das eine oberste Spitze der Götterwelt und des Geschehens überhaupt brauchte, sondern sie müssen, wie die meisten anderen Götter, einem sinnlichen Natureindruck ihre Entstehung verdanken, der auf einen beherrschenden und für die Menschen wichtigen Gegenstand in der Natur zurückgeht. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist es meist der Nachthimmel oder der Taghimmel oder die Vereinigung von beiden mitsamt ihren mannigfaltigen, Leben vortäuschenden Erscheinungen, infolge deren er als eine Persönlichkeit aufgefaßt ist. So sagt auch Spieth[1]) von dem Gott Mawu: die Gottesvorstellung der Eweer scheint sich am sichtbaren Himmel gebildet zu haben, „denn wo der Himmel ist, da ist Gott" (Worte der Eingeborenen).

Derartige vieles Verschiedene sinnlich zusammenfassende Gottesauffassungen sind nach meinen früheren Ausführungen noch vor der Beachtung der Einzelheiten, z. B. der Gestirne, entstanden zu denken, die späterhin die Erben der Eigenschaften des Himmels werden, ohne daß

1) Die Religion der Eweer S. 5. Vgl. über Mawu auch Spieth, Die Ewestämme S. 414ff.

die schemenhafte Macht des letzteren zu bestehen aufhört. Solche obersten Götter sind eben für den täglichen Gebrauch doch zu abstrakt, um sie benutzen zu können, und sie müssen daher den die Phantasie mehr beschäftigenden Gestirnen Sonne, Mond, Morgenstern usw. weichen. Aber man versteht es sehr gut, daß jene alles geschaffen haben, daß sie über Donner, Blitz und Regen verfügen und gelegentlich Züge von Gestirngottheiten in sie hineingetragen werden.

Solche obersten Götter sind aus den verschiedenen Weltteilen bekannt. Eine gewisse Rolle als Ausgangspunkt für die Frage der obersten Götter bildeten die südostaustralischen Stämme, aber auch eine ganze Reihe von Völkern Afrikas bis nach Amerika hin haben sie. Als Beispiel sei der altmexikanische Tonacatecutli „der Herr unseres Leibes" angeführt, über dessen Stellung, wenn wir von Mawu, dem Gott der Ewe absehen, noch am meisten authentische Nachrichten vorliegen. Als die Götter noch alle zusammen in Tamoanchan, dem Nachthimmel bzw. der Unterwelt, zusammen wohnten, da waren die Herren dieses Ortes des Wachstums und Gedeihens ihre Erzeuger, die beiden Urgötter Tonacatecutli und seine weibliche Partnerin Tonacaciuatl, „die Herrin unseres Fleisches". Ein anderer Name für ihn ist Citlallatonac „Sternenglanz", der wiederum der Vater der Tsitsimime, der nächtlichen Götter genannt wird, die der Sonne nach dem Leben stehen. Als solcher ist er speziell die Milchstraße. Er wird endlich mit Ometecutli, dem „Herrn der Zwei", dem Zeugungsgott im obersten dreizehnten Himmel identifiziert, von dem das Sein aller Dinge abhängt und auf dessen Geheiß der Einfluß und die Wärme komme, durch die sich die Kinder im Leibe der Mutter erzeugen. Tonacatecutli wird öfters als Herr der Lebensmittel übersetzt, denn tonacayotl sind die Lebensmittel oder der Mais, aus dem „unser Fleisch" tonaca besteht. Seine Hieroglyphe ist dementsprechend die mexikanische Königskrone (= tecutli „Herr") mit Maiskolben (tonaca) darin. Er wird deshalb der Herr des Überflusses, der Schöpfer und Regierer von allem genannt, und neben andern Ausdrücken, die auch anderen Gottheiten als Herren der Erde und der Welt zukommen, heißt er speziell teot'ale, matlaua, tepeua, „Herr des Götterlandes, Herr der Netze, Herr der Berge". Er hat keine Tempel, empfängt keine Opfer und kein Gebet, obwohl er gelegentlich in Gebeten genannt wird. Nur der Priester und König der Urzeit, der Herrscher der mythischen Tolteken, Quetzalcouatl, hat ihn verehrt: „Und man sagt, daß im Innern des Himmels er als Götter verehrte und anrief die Göttin mit dem Sterngewand (Citlalinicue), den Sternensonnengott (Citlallatonac), die Herrin und den Herrn unseres Fleisches (Tonacaciuatl, Tonacatecutli) . . ., und er schrie hin-

auf ... nach dem Omeyocan (dem Lande der Zwei, der Zeugung), dem über den neunfach verketteten ruhenden Himmel ... in Demut und in Kümmernis."[1])

Sollte man nicht meinen, diese lebensvolle Gottheit der Urzeit, die die Quelle alles Werdens ist, sei wie eine wahre Offenbarung der einen Gottheit und die Masse der mexikanischen Einzelgottheiten mit ihren komplizierten greuelvollen Riten eine Überwucherung durch Menschenwerk und Menschengedenken? Die Forschung läßt eine solche Auffassung nicht zu. Denn Tonacatecutli verkörpert nur die Anschauungen, die die Mexikaner vom Nachthimmel hatten, wie es früher (S. 43f.) ausgeführt ist. Der Nachthimmel ist identisch mit der Unterwelt und die Heimat der Kinder, wie überhaupt alles Wachstums, was auf Erden in die Erscheinung tritt. Selbst der Ausdruck Herr des Götterlandes, womit der Norden und die Heimat der Ureinwohner in den nördlichen Steppen bezeichnet wird, ist nur die nördliche Region des Sternhimmels[2]), und ebenso bezieht sich das „Herr der Berge" und „Herr der Netze" auf die himmlische Sphäre, in die die Berge hineinragen und wo im nächtlichen Wasser die Edelsteinfische, die Sterne, schwimmen.[3]) Da aber der Nachthimmel als Ganzes den Menschen zu fern steht, so hat die Auffassung von ihm nur als Übergang zur Herrschaft einzelner Gestirne gedient, die alle Obliegenheiten der Welt übernehmen, Schöpfungsgottheiten werden u. dgl. m. Das ist eine normale Entwickelung.

Andere Universalgottheiten, die eine Zusammenlegung sämtlicher Kräfte der Natur bedeuten, wie der oder das Manitu der Algonkin (vgl. S. 54), sind wohl ebenfalls nicht als das Werk mühsamer Abstraktion in später Zeit aufzufassen. Auch hier spielt das komplexe Denken eine Rolle, das die magischen Erscheinungen des Weltalls einander gleichsetzt. Treffend schildert Clark Wißler eine solche Gottheit auf Grund der bei den Blackfoot-Indianern herrschenden Anschauungen: „Gegenwärtig wird allgemein zugegeben, daß die amerikanischen Indianer nicht die Auffassung von einem einzigen persönlichen Gott hatten, sondern die Erscheinung der Natur abstrahierten und sie durch Bezeichnungen entsprechend unserem Worte Macht ausdrückten. Der Blackfoot scheint diese

1) Siehe die Stellennachweise bei Seler, Der Codex Borgia I. S. 78ff. Das Tonalamatl der Aubinschen Sammlung S. 19. 37ff. 105. Preuß, Die Nayarit-Expedition I. S. XXXVIII.

2) S. z. B. de Jonghe, Histoyre du Mexique, Journal de la Société des Américanistes de Paris N. S. II. S. 21, wo alle Himmelsgegenden, uitztla (Süden), tlapco (Osten), teotlalpa (Norden), ciuatla (Westen), sich zunächst nur auf den Himmel beziehen.

3) Die Nayarit-Expedition I. XXIVf. XLI.

Macht als die ganze Welt menschlicher Erfahrung durchdringend anzusehen und als die Ursache von allem, was es gibt." Eine ähnliche kollektive Zusammenfassung aller in den lebenden Wesen, Objekten und Dämonen wirkenden übernatürlichen Kräfte glaubt Swanton bei den Tlingit festgestellt zu haben.[1])

IV. Religion und soziales Leben.

Wir sind gewohnt, die Religion von dem weltlichen Leben mit seinen praktischen Erfordernissen abzusondern und ihr im wesentlichen nur Einfluß auf das sittliche Verhalten und dadurch eine graduelle Steigerung der Kraft unseres Handelns zuzugestehen, nicht aber einen direkten Anteil an der Gestaltung von Entwickelungen des sozialen Lebens. Denn dieses beruht auf der Notwendigkeit des Zusammenschlusses zu wirtschaftlichen Zwecken und zur Abwehr, soweit es sich nicht von selbst als die natürliche Folge des geschlechtlichen Triebes in Gestalt der verwandtschaftlichen Bande entwickelt. In der Tat müßte man gerade erwarten, daß die Naturvölker sich am wenigsten von dem Triebleben der Natur entfernen. Es ist daher kein Wunder, daß man ihre krausen sozialen Einrichtungen, ihre Sitten und Gebräuche, wenn überhaupt, dann nur auf Grund rationalistischer Erwägungen zu erklären versuchte. Wenn z. B. bei der Heirat ein scheinbarer Raub der Braut als eine Zeremonie stattfindet, so war das ein Beweis, daß früher die Frauen tatsächlich geraubt wurden. Daß Clans sich nach Tieren nannten und ein solches Tier als ihren Vorfahr annahmen, wurde auf die Sitte zurückgeführt, sich mit dem Namen eines Tieres zu necken.

Die neuere Forschung zieht demgegenüber mehr die magischen Auffassungen in Betracht, die ein jedes Ding der Umgebung und jedes Geschehen bei dem Primitiven auslösen konnten. Diese Art der Erklärung sozialer Erscheinungen geht viel weiter, als man gemeinhin denkt, nicht nur, weil der einzelne ganz anders als in unserer Zeit im Banne der Anschauungen der Gesamtheit lebt, sondern auch weil das Band, das eine Gruppe umschlingt, magischer Natur ist.

Man kann die wirkende Kraft in den Bräuchen in positiv magische, negativ magische und divinatorische teilen, ohne daß immer scharfe Grenzlinien zwischen ihnen gezogen sind.

Was positiv magische Handlungen sind, wie das Heranführen der Regenwolken, die Vermehrung des Wildes u. dgl. m., braucht hier nicht auseinandergesetzt zu werden. Aber auch die negativ magische Kraft

1) Swanton, The Tlingit Indians a. a. O. S. 451 Anm. c.

spielt in den Bräuchen die größte Rolle. Sie zeigt sich in den zahllosen Enthaltungen von Handlungen, die Schädigungen der betreffenden Person, seiner Familie oder seines Clans zur Folge haben würden. Am bekanntesten sind die Speiseverbote, deren Übertretung üble körperliche Eigenschaften entsprechend der Natur des Genossenen nach sich ziehen. Ebenso kann durch unvorsichtige Handlungen übler Analogiezauber ausgelöst werden, indem z. B. in Madagaskar das Töten eines männlichen Tieres zu Hause den Tod des in den Kampf gezogenen Insassen zur Folge haben kann.[1]) Oder man muß auf tatsächliche Verhältnisse in der Natur Rücksicht nehmen. Da Walroß und Renntiere Abneigung gegeneinander haben, so müssen die Zentraleskimo, wenn sie eins von den beiden Tieren jagen, alles vermeiden, was zum andern gehört, denn sonst erlegen sie keins.[2]) Die Furcht vor Mißerfolg und üblen Folgen zeitigt so unendlich mannigfaltige Verbote. Weit verbreitet ist z. B. die vollständige Fernhaltung vom weiblichen Geschlecht, nicht bloß die sexuelle Enthaltsamkeit als schädigend für Fischfang, Jagd, Krieg und religiöse Zeremonien, was besonders auf die merkwürdigen körperlichen Zustände der Frau bei der Menstruation, Schwangerschaft und Niederkunft zurückzuführen ist. In solchen magischen Umständen sind daher die Frauen besonders zu meiden, und es bestehen strenge Vorschriften über ihre Absonderung. Geschlechtliche Enthaltsamkeit wird dann zuweilen auch von den Göttern vor heiligen Handlungen verlangt und die Nichteinhaltung bestraft.

Eine ganze Reihe von magischen Verboten läßt sich wohl am besten aus dem verängsteten Zustand des Gemüts im Anschluß an erschreckende oder besonders aufregende wichtige Ereignisse erklären, indem man fürchtet, daß nun alles leicht fehlschlagen könne, oder das Geschick nicht noch für anderes herausgefordert werden dürfe. So verursachen bei den Stämmen von Assam Erdbeben, Finsternisse, die Zerstörung des Dorfes durch Feuer, ferner Tod im Kriege oder durch besondere Krankheiten wie Cholera und Pocken oder die Aussaat des Getreides Enthaltung von aller Tätigkeit. In letzterem Falle wird das Tor geschlossen, die Speiseverbote werden verschärft, Handeln, Fischen, Jagen, Schneiden von Gras und Fällen von Bäumen ist verboten.[3]) Untersagung von Tätigkeit findet sich öfters für kurze Zeit bei Todesfällen z. B. bei den Eskimo[4]), wie über-

1) v. Gennep, Tabou et Totémisme à Madagascar S. 20.
2) Boas, The Eskimo of Baffin Land a. a. O. S. 122f. 479.
3) T. C. Hodson, The Genna amongst the Tribes of Assam, Journ. Anthrop. Inst. XXXVI. S. 94ff.
4) Preuß, Totenklage im alten Amerika, Globus LXX. S. 2f.

haupt bei den Reinigungszeremonien nach Todesfällen, nach Erschlagen von Feinden[1]) und Erlegung gefährlicher und magischer Tiere öfters Zurückgezogenheit und Enthaltung von Tätigkeit gehört. Durch die Vorfälle ist etwas wie eine körperliche Infektion eingetreten: so dürfte man vielleicht die primäre Ursache unbeschadet späterer theoretischer Erklärungen von seiten der Eingeborenen nennen.

Für solche Verbote im weitesten Sinne wird gern das Wort Tabu der Polynesier angewendet, obwohl sie sich nicht immer mit der Bedeutung des Wortes decken. Denn das Tabu geht von einer Person, einem Gegenstande oder sonst einem Begriffe aus, die heilig bzw. von magischen Kräften derart erfüllt sind, daß sie nicht in gewöhnlicher Weise gehandhabt werden können und vermieden werden müssen.[2]) Das ist ein sozial und wirtschaftlich höchst bedeutsames Gebot, indem z. B. durch Tabuierung von Objekten vieles dem öffentlichen Gebrauch entzogen werden kann. In Anbetracht dessen aber, daß die Ursachen solcher Verbote doch zu mannigfach sind, sollte man den Ausdruck Tabu für andere Verhältnisse als die bestimmten Verbote der Polynesier lieber vermeiden.

Wenn schon diese Verbote ein besonderes Zeichen dafür sind, wie der primitive Mensch auf Schritt und Tritt fürchtete, Mißerfolg zu haben und alles vermeiden wollte, was dazu führen konnte, so geht das noch viel mehr aus der Beobachtung von Omina hervor. Vorhersagungen aus Träumen, dem Vogelflug, aus Bewegungen von Tieren, Beschaffenheit von Eingeweiden, unwillkürlichem Zucken der Gliedmaßen[3]) und komplizierteren Riten kommen massenhaft vor. Nur die Vorbedeutungen beim Zucken von Gliedmaßen sind verhältnismäßig selten nachzuweisen, während sie in der Literatur der Kulturvölker zahlreich belegt sind.[4]) Es ist recht bezeichnend, daß zu Zeiten eines niedergedrückten Gemütszustandes noch heute die fortgeschrittensten Leute infolge von Träumen und anderen Omina Beklemmungen haben. Sorgen bringen immer zwischen sich und den Vorgängen im Menschen und in der Umgebung Beziehungen zustande, ohne daß es zu theoretischen Erklärungen kommt, und diese psychische Grundlage der Omina ist seit der frühesten Mensch-

1) Vgl. z. B. Russell, The Pima Indians, 26th Rep. Bureau of Amer. Ethnol. S. 204f.

2) Vgl. auch R. R. Marett, Threshold of Religion: Is Taboo a Negative Magic? S. 85ff.

3) Preuß, Die Vorbedeutung des Zuckens der Gliedmaßen in der Völkerkunde, Globus XCV. S. 245ff.

4) Hermann Diels, Beiträge zur Zuckungsliteratur des Okzidents und Orients. Abh. d. K. Pr. Akad. d. Wiss. 1907, Berlin 1908. W. R. Halliday, Greek Divination 1913.

heit dieselbe geblieben, nur daß der primitive Mensch Omen und Ursache leicht identifiziert. Zum Beispiel geschieht es öfters, daß man das Zucken von Gliedmaßen als üble Vorbedeutung durch eine geeignete Maßnahme paralisiert. Die alten Peruaner klebten dazu einen Strohhalm mit Speichel über das zuckende untere Augenlid.[1])

Die magisch-religiöse Tätigkeit setzte außer bei besonderen Unternehmungen vor allem bei allen Wendepunkten im Leben des einzelnen ein, da alles Werden kein natürliches Geschehen, sondern ein magischer Vorgang war, dem nachgeholfen werden mußte, ganz ähnlich wie man das sich immer wiederholende Werden in der Natur durch Magie und Kult erleichtern oder gar herbeiführen mußte. Solche Maßnahmen waren für die Geburt eines Kindes von der Konzeption bis zur Niederkunft und Aufnahme in die Gemeinschaft notwendig, weiter für die Erreichung der Pubertät, wo der Akt aber durchaus nicht mit der wirklichen Pubertät zusammenzufallen brauchte, für die Verheiratung, öfters für die Erreichung verschiedener Altersstufen und endlich für den Tod. A. van Gennep hat sogar mit Erfolg versucht, die verschiedenen Riten, die hierbei vorgenommen werden, überall in die drei Stufen der Abtrennung von dem früheren Zustand, des Zwischenstadiums und der Angliederung an den neuen Zustand zu teilen. Die Grundlage dafür ist der uns bekannte Analogiezauber, durch den das zu Erwartende symbolisch dargestellt wird mit dem Anspruch, daß die ganze innere magische Umwandlung dadurch auch vollzogen wird.

Wie tief derartige z. T. unscheinbare Riten in der menschlichen Natur begründet sind, sehen wir am besten an allen den Zeremonien bei der Überschreitung von Wohnstätten und Wohngebieten, wo das Fremde durch Waschungen, Grußaustausch, Festmahl, Anrufung der Götter des Ortes, eventuell geschlechtlichen Verkehr usw. abgetan bzw. angegliedert werden muß. Ähnliches geschieht beim Beziehen neuer Wohnstätten, bei der Adoption, beim Wechsel von Sklaven. Beim Betreten des Tempels sondert man sich unter anderem durch Ausziehen der Schuhe, durch Verhüllen vom Profanen ab. Auf die Heirat übertragen, wo bei der gewöhnlich herrschenden Exogamie ein Wechsel des Clans stattfindet, haben wir z. B. das Verstecken und Suchen der Braut, das Zerreißen eines vor der Tür ausgespannten Fadens von seiten des Bräutigams beim Durchschreiten, die scheinbar gewaltsame Entführung, das Zerbrechen von Gefäßen als starke Symbole der Trennung vom bisherigen Zustand; nächtlicher Verkehr der Brautleute, ohne daß sie sich sehen dürfen, Keuschheits-

1) Garcilasso de la Vega, Comentarios reales primera parte 1723, libro IV. Cap. 16. Vgl. auch Halliday a. a. O. S. 40ff.

nächte, während deren sie sich nicht berühren dürfen, die Vermeidung des Anblicks der Schwiegermutter durch den Schwiegersohn, des Schwiegervaters durch die Schwiegertochter, zuweilen so lange, bis das erste Kind zur Welt gekommen ist — als Angliederungsriten. Sehr stark sind auch beim Tode die Übergangsriten, besonders um den in der Gemeinschaft wurzelnden Toten los zu werden. Namentlich geschieht das natürlich von seiten der Witwe, die in magischer Verbindung mit dem Gatten steht.

Wollten wir indessen auf die einzelnen Riten eingehen, z. B. Verhüllen, Kleiden in Lumpen, Trauerfarbe, Abschneiden des Haares, Blutlassen, Abschneiden von Fingergliedern, Mitgeben des Eigentums, peinliches Ordnen aller den Toten betreffenden Verhältnisse wie Feststellung der Todesursache, Gericht über den Schuldigen, Blutrache, offizielle Abschiedsfeier, eventuell Fürsorge für die Reise ins Totenland und bis zum dauernden Aufenthalt daselbst — so erkennt man, daß man nicht ohne weiteres von bloßen magischen Symbolen des Abtrennens und Angliederns sprechen darf. Denn wenn wir auch davon absehen, daß zum Verständnis der die Abtrennung und Angliederung herbeiführenden Riten ein tieferes psychologisches Eingehen notwendig ist, so kommen doch manche Zeremonien auch bei anderen Gelegenheiten vor, wie Blutlassen, Haar- und Fingerabschneiden, und wiederum ist anderes wie Blutrache und Trauerfarbe ebenfalls mehr zusammengesetzter Natur, so daß die allgemeine Idee des Übergangs von einem Zustand in den andern nicht ausreicht. Einmal ist der Schrecken beim Tode so groß, daß es nicht nur darauf ankommt, den Toten ohne Schädigung der übrigen los zu werden, sondern diese erscheinen ebenfalls magisch infiziert und müssen sich aus diesem Gefühl der magischen Unfähigkeit für die erfolgreiche Tätigkeit des gewöhnlichen Lebens herausarbeiten. In einem solchen Zustande ist es nicht richtig, wie es geschehen ist, ganz bestimmte einseitige Ideen als Ursache der Riten aufzustellen, z. B. das Haarabschneiden als eine Abschlagszahlung an den Toten, die an Stelle des ganzen Menschen steht. Derartige Auffassungen mögen sich später einstellen. Zunächst muß man annehmen, daß das Blutlassen, wie das Finger- und Haarabschneiden, teils durch Fortlassen übler Beschaffenheit des Körpers, teils durch psychische Erhebung infolge der Schmerzen und dadurch erfolgende magische Kräftigung des Körpers, teils durch magische Wirkung der abgelösten Teile selbst förderlich sein kann.[1]) Wer diese Riten erfand, wird sich sicherlich selbst zunächst keine klare Vorstellung des Kausalzusammenhangs gemacht haben.

1) Belege s. Ursprung der Religion u. Kunst Globus Bd. 87, S. 399f. 413f.

Die Zeremonien, die das Kommen des Kindes auf die Welt begleiten, erfordern zum Verständnis zunächst die Kenntnis, daß den Primitiven natürlich die Geburt nicht als ein physiologischer, sondern als ein magischer Vorgang erschienen ist, und daß das Kind frühzeitig vor der Geburt existierend angenommen wird. Der Tote war auch nach dem Tode vorhanden, weil er den Überlebenden erschien, das Kind lebte vor der Geburt, weil es ausgebildet zur Welt kam. Vor ganz kurzer Zeit fand es bei vielen Glauben[1]), was Strehlow[2]) von den Aranda und ihren Nachbarn berichtete, daß ihnen der Zusammenhang zwischen Beischlaf und Konzeption nicht bekannt sei. Glücklicherweise ist nun aber später von Strehlow[3]) festgestellt worden, daß die Frau durch den Beischlaf erst in den Zustand versetzt werde, den von außen hereinkommenden Kinderkeim (ratapa), das bereits ausgebildete Kind, aufnehmen zu können. Eine solche Auffassung ist sehr verbreitet. Wenn dem aber so ist, so erscheint die in manchen Mythen und Märchen vorkommende Erzählung von der Geburt nach Eingehen irgendeines Objekts in den Körper der Frau leicht verständlich, und andererseits muß man auf Gebräuche rechnen, die das Eingehen des Kindes bezwecken. Dahin mag das in Indonesien, Australien, Melanesien und Teilen von Afrika geübte Ausschlagen von Vorderzähnen kurz vor der Heirat gehören.[4]) Der lebendige von Mund zu Mund gehende Odem oder der durch die fehlenden Zähne scheinbar kräftiger ein- und ausgehende Atem könnten eine ähnliche Rolle für das Leben des Kindes gespielt haben wie der Beischlaf nach einer Anschauung der Eskimo des Cumberland-Sundes, der dazu bestimmt war, das Kind zu nähren.[5])

Jedenfalls genügt zur Erklärung solcher und anderer Gebräuche nicht der Hinweis auf ihre symbolische Bedeutung als „Übergangsritus", und ebenso haben die weitverbreiteten Vorsichtsmaßregeln der schwangeren Frauen den ganz bestimmten Zweck, daß die Kinder nicht durch bestimmte Speisen oder Tätigkeiten üble Eigenschaften bekommen, oder sonst Schaden nehmen. Daß, besonders in Südamerika, auch die Väter an diesen Vorsichtsmaßregeln zur Zeit der Geburt zum Gedeihen des Kindes teil haben (Couvade), ist sehr natürlich, müssen doch bei den Haida auch die anderen Personen im Hause auf das kommende Kind bestimmte Rücksichten nehmen.[6])

1) E. S. Hartland, Primitive Paternity: The Myth of Supernatural Birth in Relation to the History of Family 2 Bde. 1909.

2) C. Strehlow, Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien II. S. 52. 3) a. a. O. III. S. XI.

4) Näheres Ursprung d. R. u. K. Globus Bd. 86 S. 363.

5) Boas, The Eskimo of Baffin Land a. a. O. S. 483.

6) Swanton, Contributions to the Ethnology of the Haida a. a. O. S. 47f.

Am besten bewährt sich die Theorie der Übergangsriten in manchen Pubertätsgebräuchen der Knaben, indem sie bei den Initiationsriten eine derartige Umwandlung ihres ganzen Wesens erfahren, daß sie sterben, um zu einem neuen Leben zu erstehen, und angeblich alle Erinnerung an ihr früheres Dasein vergessen. Ein solcher Akt symbolisiert vortrefflich die tatsächliche Anschauung, daß die Entfaltung der magischen Kräfte in allen sie erwartenden Angelegenheiten des Lebens so weitgehend ist, daß sie ohne Nachhilfe nicht vor sich gehen kann. Die direkte Stellung unter den Einfluß dämonischer Mächte dabei ist nur ein weiterer Ausdruck solcher Anschauungen. Gehen wir nun aber die einzelnen Riten durch, so dienen zwar Zurückgezogenheit, Fasten, Martern im allgemeinen u. dgl. m. zur Erreichung desselben Zieles der Umwandlung, es sind aber keine mechanisch-symbolischen Mittel der Trennung oder Angliederung, ebensowenig wie Beschneidung, Zähneausschlagen usw., die nicht ein Symbol der Trennung vom bisherigen Zustand darstellen, sondern bestimmter Gedankenrichtung auf die Erhöhung der magischen Fähigkeiten — bei der Beschneidung z. B. auf die Erhöhung der magischen geschlechtlichen Fähigkeiten — ihren Ursprung verdanken.

Die Aufnahme in die Reihen der Erwachsenen durch gleichzeitige Einweihung in die magischen und religiösen Zeremonien, die den Frauen gewöhnlich vorenthalten bleiben, ist eine Folge des Zusammenschlusses, den gemeinsame Riten bewirken. Man muß diese für den sozialen Zusammenhalt ebenso hoch oder höher bewerten als die praktischen Geschäfte des Lebens, die den einzelnen tatsächlich auf die Hilfe der übrigen verweisen. Die Sehnsucht nach magischer Durchdringung und übernatürlicher Hilfe in allen Verrichtungen des Lebens drängte die Menschen zueinander und veranlaßte die vielen Arten von geheimen oder öffentlichen Kultverbänden, die sich teils nach Altersstufen, teils — und zwar gewöhnlich — ohne diese zur Erlangung magischer Fähigkeiten bildeten. Zaubermittel, Fetische und sonstige übernatürliche Helfer waren das Bindeglied. Es hieße diese Kultgenossenschaften vollständig verkennen, wenn man sie mit Schurtz[1]) auf den Geselligkeitstrieb der Männer zurückführen wollte, der bei den Männern von Natur größer als bei Frauen vorhanden gewesen sei. Die Frauen sind eben den Nöten und Erfordernissen des Lebens in der Nahrungsbeschaffung und dem Kriege, zu denen magische Fähigkeiten notwendig waren, nicht so ausgesetzt gewesen wie die Männer. Die tatsächliche Überzeugung von der Superiorität der Männer kleidete sich von vornherein in ein magisches Gewand und daraus ergab sich ihr Zusammenschluß zu magischen Riten. Ebenso unzutreffend ist die öfters auf-

1) Altersklassen und Männerbünde 1902.

tauchende Behauptung, daß man solche Kulte mit dem Nimbus des Geheimnisvollen versah, um die Frauen und Nichteingeweihten in Schrecken zu erhalten. Wahr ist es freilich, daß die Kulte in vielen Fällen das Unwichtigere wurden, während profane Zwecke der Bereicherung und sozialer Macht in den Vordergrund traten, andererseits aber auch bloße gesellige Zwecke übrigblieben.

Während solche Verbände einen freiwilligen Zusammenschluß auf magisch-religiöser Grundlage bedeuteten, gab es einen angeborenen, durch die gemeinsame Abstammung gegebenen magischen Zusammenhalt des durch Mutter- oder Vaterfolge begrenzten Clan, und diese Gemeinschaft erscheint durch zwei weitverbreitete Einrichtungen, den sog. Totemismus und die Exogamie, in einem besonderen zauberischen Lichte. Es gibt zwar eine ganze Menge exogamer Stämme, die kein Totem besitzen, und andererseits hat bei den zentralaustralischen Aranda die exogame Heiratsordnung nichts mit dem Totem zu tun, so daß also auch Mitglieder desselben Totem sehr wohl einander heiraten dürfen. Trotzdem aber scheint beides auf demselben Boden gewachsen zu sein, indem es von merkwürdigen Anschauungen über die Einheit der Blutsverwandten väterlicher- bzw. mütterlicherseits herstammt. Und zwar dürfte die Exogamie, da sie viel weiter verbreitet ist als der Totemismus, das Primäre sein.

Die Exogamie besteht in den meisten Fällen in dem Verbot, innerhalb der mütterlichen bzw. väterlichen Gruppe zu heiraten. Auf diese Weise wird es unmöglich gemacht, daß sich Bruder und Schwester oder Sohn und Mutter ehelichen, während Tochter und Vater heiraten dürfen, was allerdings meist durch besondere Sitte untersagt ist. Das ist der Zustand bei der Mutterfolge, während das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern bei Vaterfolge entsprechend anders ist. Frazer[1]) hat deshalb auch folgerichtig geschlossen, daß die Exogamie mit Bewußtsein zu dem Zweck eingeführt sei, die Ehe zwischen den nächsten Verwandten, insbesondere zwischen Geschwistern und zwischen Sohn und Mutter zu verhindern, doch weiß er keinen zwingenden Grund anzugeben, weshalb man solche geschlechtliche Vereinigungen um jeden Preis habe verhindern wollen. Denn es existiert kein natürlicher Abscheu vor der geschlechtlichen Vereinigung etwa zwischen Bruder und Schwester, weder bei Tieren noch bei Menschen. Kommen doch sowohl reguläre Heiraten zwischen solchen vor[2]), wie auch in Zeremonien geschlechtliche Vereinigung zwischen Brüdern und Schwestern stattfindet, selbst wenn sie sich sonst strikt meiden

1) Totemism and Exogamy I. S. 163ff. IV. S. 136. 153ff.
2) Belege a. a. O. II. S. 541. III. S. 362f. 579. IV. S. 307.

müssen und sich nicht heiraten dürfen.[1]) Ferner ist es auch unmöglich anzunehmen, daß die Naturvölker eine instinktive Ahnung von der üblen Einwirkung von Heiraten unter nahen Verwandten auf die Nachkommenschaft gehabt haben können. Noch heute sind sich die naturwissenschaftlichen Autoritäten auch nur in den allgemeinsten Zügen nicht über den Umfang solcher übler Folgen einig, und jedenfalls sind so lange Zeiträume notwendig, um etwas Derartiges zu merken, daß ohne Aufzeichnungen von vielen Generationen, über die die Naturvölker nicht verfügen, ein Urteil nicht erlangt werden kann. Anschauungen, die die Primitiven über solche schädlichen Einflüsse haben, können daher nur auf Grund des schon aus anderen Motiven hervorgegangenen Verbots entstanden sein.

Man darf nun auch mit Frazer nicht sagen, daß die Exogamie aus der Absicht entstanden sei, Geschwisterehen zu vermeiden. Dazu hätte ein einfaches Verbot bzw. die Sitte genügt, denn durch die Exogamie werden auch ganz entfernte Verwandte oder gar nicht verwandte Menschen auseinandergehalten. Aber andererseits ist die Scheu vor dem Inzest zwischen Geschwistern und zwischen Eltern und Kindern auch da, wo keine Exogamie herrscht, so verbreitet, daß beides aus verwandten Keimen hervorgegangen sein muß. Die grundlegende Tatsache für die Erklärung dürfte die höchst eigentümliche klassifikatorische Verwandtschaftsbezeichnung sein, die sich öfters bei exogamen Stämmen findet: eine Generation nennt einander Bruder und Schwester, Männer und Frauen verschiedener Clans, die einander heiraten dürfen, nennen sich ohne Unterschied Ehegatten und -frauen, die jüngere Generation nennt die Frauen der älteren Generation Mütter und umgekehrt diese jene ihre Söhne und Töchter. Seit Morgan[2]), dem Entdecker dieses klassifikatorischen Systems, ist es — vereinzelt bis auf den heutigen Tag — als Beweis einer Art Gruppenehe angesehen worden.[3]) Doch wird zugegeben, daß diese nirgends besteht; die ins Feld geführten „Survivals" von Gruppenehe und der ihr angeblich vorangehenden Promiskuität, wie sie z. B. bei der Defloration der Braut und bei geschlechtlicher Vermischung im Verfolg von Stammeszeremonien vorkommen, sind meines Erachtens als Übergangsriten im Sinne Genneps bzw. als Fruchtbarkeitsriten aufzufassen, die sui generis für solche Zwecke entstanden und nie Reste alter sozialer Verhältnisse des täglichen Lebens sein können. Denn der Mensch handelt bei solchen

1) Belege a. a. O. II. S. 145ff.

2) Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family, Smithsonian Contrib. to Knowledge XVII. S. 484ff.

3) Frazer a. a. O. I. S. 303ff. Vgl. auch Rivers, On the Origin of the Classificatory System of Relationship Anthrop. Essays presented to E. B. Tylor S. 323.

Fruchtbarkeitszeremonien als Vertreter der Naturwesen. So bleibt nur übrig, die klassifikatorische Verwandtschaftsbezeichnung wörtlich aus sich heraus zu verstehen, als die Bezeichnung einer Einheit, die als Ganzes wirkt und deren Produkt die Kinder sind, ohne daß eine tatsächliche Ehegemeinschaft vorhanden ist. Wir müssen uns die Entstehung des Begriffes der Individualität, die Lostrennung des einzelnen als Sonderwesen von der Gemeinschaft als etwas ganz Allmähliches vorstellen, indem die Kraft und Wirkung des Ganzen bei gleichartigen oder durch Ideenassoziation einander verbundenen Objekten als eine sinnliche Zusammenfassung primär auftritt. Das Maisfeld fällt, wie es S. 42 ausgeführt ist, in seiner Bedeutung eher auf als der einzelne Maiskolben, die Tiergattung eher als das einzelne Tier, der Himmel eher als die Gestirne, die menschliche Gemeinde eher als der einzelne Mensch. Mit dieser Auffassung steht die eigentümliche Infizierung der ganzen Gruppe durch Ereignisse, die den einzelnen betreffen, sehr in Einklang, wie wir es bei den Totenzeremonien, bei den Pubertätsriten, bei den magisch-religiösen Festen und sozialen Vereinigungen sowie bei den strengen Vorschriften für die Gesamtheit und ihre tatsächliche Befolgung bei allen diesen und anderen Gelegenheiten sehen.

Durch die Vorstellung einer Gruppe als Einheit ergibt sich nun zwar noch keineswegs das Verbot, innerhalb der Gruppe zu heiraten. Im Gegenteil könnte man zunächst deshalb eine Tendenz zur Endogamie erwarten, da jede außermenschliche Natureinheit in sich ihre Vermehrung erfährt. Daß aber die Auffassung einer Gruppe als Einheit und sogar ihr exogamer Zweck tatsächlich vorkommt, zeigt der Sioux-Stamm der Omaha. Diese sind eingeteilt in die Himmelsleute (Insh táçunda)-und die Erdleute (Hóngashenu), deren Zusammenwirken entsprechend dem des Himmels und der Erde zur Schaffung und Erhaltung alles Lebens und Gedeihens notwendig sei, und es ist auch bezeugt, daß noch vor 25 Jahren weitaus die meisten Heiraten zwischen diesen beiden Teilen und nicht innerhalb jedes einzelnen statt hatten.[1]) Es läßt sich jedoch nicht sagen, ob diese erklärenden Namen nicht erst späteren Ursprungs sind.

Dagegen gibt es eine merkwürdige Erscheinung innerhalb vieler exogamer Gruppen, der ein primärer Gehalt innewohnt, nämlich daß sich Brüder und Schwestern im eigentlichen, aber auch im Gruppensinne besonders von der Zeit der Pubertät an ängstlich meiden, indem sie miteinander nicht sprechen, sich aus dem Wege gehen und voreinander verbergen, ja sich hüten, den Namen der Betreffenden auszusprechen. Ähn-

1) A. C. Fletcher und F. La Flesche, The Omaha Tribe 27th Rep. of the Bureau of Ethnol. S. 135. 140. 196f.

lich ist zuweilen das Verhältnis zwischen Mutter und Sohn bzw. zwischen Vater und Tochter und sogar zwischen Cousin und Cousine von Bruder- und Schwesterseite, obwohl sie sich nach den exogamen Gesetzen heiraten könnten, was aber dann auch durch Sitte verboten ist. Frazer[1]) hält diese Sitten mit Recht eher für die Ursache als für die Folge der Exogamie, ist aber meines Erachtens im Irrtum, sie als bloße Vorbeugung von Inzestvergehen anzusehen. Dazu schießen die Gebräuche zu weit über das Ziel hinaus. Sie scheinen vielmehr der Scheu vor dem Inzest gleichwertig zu sein, und alles zusammen dürfte das Erzeugnis einer Grundanschauung darstellen, die auf dem schon früher hervorgehobenen, sehr verbreiteten üblen Einfluß des weiblichen Geschlechtes auf den Erfolg aller männlichen Unternehmungen, kurz auf die magischen Fähigkeiten der Männer, beruht.

Schon an sich tritt dieser schwächende Einfluß der Weiber bei Unternehmungen hervor und erfordert daher in den gegebenen Momenten Enthaltung von Beischlaf und von der unmittelbaren oder mittelbaren Gegenwart der Frau. Nun muß man schließen, daß Brüder als integrierende Teile eines Ganzen, das aus den Eltern und Geschwistern besteht, von vornherein in Gefahr sind, dem weiblichen Einfluß in diesem Ganzen dauernd zu erliegen, wenn sie sich nicht durch absolute Fernhaltung davon frei machen. Ebenso ist es aber mit den Mitgliedern der exogamen Gruppe durchweg, wodurch andererseits die exogame Gruppenbildung überhaupt allmählich zustande gekommen ist. Haben wir das treibende Moment aufgedeckt, so ist die Entwickelung im einzelnen nicht mehr schwierig zu verstehen.[2]) Vielleicht steht damit die bekannte Vermeidung besonders des Schwiegersohnes von seiten der Schwiegermutter und umgekehrt im Zusammenhang. Auch hier liegt offenbar keine Gefahr des Beischlafes vor, aber die Gefährlichkeit der Frau auch in der fremden Gruppe ist, da nun einmal die sexuelle Tätigkeit nicht ausgeschaltet werden kann, auf die Schwiegermutter übertragen. Andererseits kommt die vorhin skizzierte Idee des „Übergangsritus“ in Betracht, indem der Schwiegersohn teils nach der Geburt des ersten Kindes nicht mehr gemieden wird, teils auch männliche Familienmitglieder, den Schwager oder Schwiegervater, zuweilen meidet.[3])

Viel schwieriger als die Exogamie, die trotz aller Abarten als ein ein-

1) Frazer a. a. O. II. S. 77. IV. S. 109. Belege für das Vorhergehende s. Frazer sub voce avoidance des Index in Bd. IV.

2) Hier tritt etwa die mechanische Bildung helfend ein, wie sie von Crawley, Exogamy and the Mating of Cousins, Anthropolog. Essays presented to E. B. Tylor 1907 S. 56ff. geschildert worden ist.

3) Über die „Gefährlichkeit“ der Frau s. besonders Crawley, The Mystic Rose S. 204ff.

heitliches Gebilde erscheint, sind die Arten des sog. Totemismus auf einer einzigen Grundlage zu verstehen, da sie große Verschiedenheiten aufweisen. Je weiter wir in das Studium des Totemismus eingedrungen sind, desto enger ist es jedoch umgrenzt worden. Durch diese Beschränkung erhält der Totemismus aber zugleich eine starre, entwickelungsunfähige Form, die das Verständnis äußerst erschwert. Denn wie soll man es ohne Hilfe von Übergangsformen erklären, wenn verwandte menschliche Gruppen sich einer Tiergattung oder weniger häufig einer Pflanze und noch seltener einem anderen Naturobjekt, z. B. einem Gestirn, dem Regen, Feuer usw. so verwandt fühlen, daß die Gruppe sich nach ihnen nennt und die betreffenden Tiere und Objekte als ihre Stammesgenossen betrachtet? Darin nämlich besteht der Totemismus, daß die Gruppe von dem Totem abzustammen glaubt, wenigstens soweit unsere Nachrichten reichen. Ob dem Totemobjekt gegenüber ein Speiseverbot besteht oder nicht, ist nicht ausschlaggebend. Etwas abweichend hiervon ist nur der Totemismus der nordwestamerikanischen Indianer, bei dem der Zusammenhang des Clans mit dem betreffenden Tiere auf einem mythischen Abenteuer beruht, in dem ein Vorfahr von dem Tiere begünstigt worden ist, und ebenso geben die Siena zwischen dem oberen Niger und der Elfenbeinküste an, daß ihre Clans den Namen von Tieren angenommen, weil das Tier einem Vorfahr geholfen hat.[1])

Es besteht nun aber ein berechtigter Zweifel, ob solche Mythen ursprünglich sind, ob sie nicht vielmehr nach den in Nordamerika allenthalben verbreiteten Erzählungen, wie jemand zu seinem persönlichen magischen Beschützer gekommen ist, nachträglich erfunden sind und das ursprüngliche Verhältnis der Gruppe zu seinem Totem überwuchert haben. Denn das Ursprünglichere ist nicht die Abstammungsfrage von einem gemeinsamen tierischen Vorfahr, sondern das Sich-eins-fühlen mit dem Wesen einer Tiergruppe usw. Dazu kommt, daß bei manchen dieser Nordweststämme der persönliche Beschützer vererbt werden kann, und daß auch die einzelnen Familien oder Familiengruppen verschiedene solche ihnen zugehörigen Tiere haben, die alle in ähnlicher mythischer Weise erworben worden sind. Und wie der persönliche Beschützer den Inhaber bei Lebzeiten fördert, so ziehen die Familien usw. durch Anbringen der betreffenden Embleme und durch Darstellung magischen Nutzen von dem Schutztiere — alles Dinge, die bei einem Totem gerade fortfallen. Denn wenn es auch vorkommt, daß ausnahmsweise Zeremonien mit dem Totem vorgenommen werden, so scheinen diese doch sekundär zu sein. Die be-

1) Delafosse, Le peuple Siéna ou Sénoufo. Revue des études ethnogr. et sociol. I. S. 452.

kannte Intichiuma-Zeremonie der Zentralaustralier, die die Vermehrung der Totemobjekte bezweckt, ist z. B. offensichtlich späteren Ursprungs, da sie nicht zur Annahme des betreffenden Totems geführt haben kann. Und bei dem Schlangentanz des Pueblostammes der Hopi in Arizona, durch den wohl der Regen und das Wachstum herbeigeführt werden soll, ist man durchaus nicht sicher, ob die ihn ausführende Schlangengenossenschaft ursprünglich wirklich nur aus Mitgliedern des Schlangenclans bestand. Aber selbst wenn das der Fall sein sollte, so ist in Anbetracht der so sehr seltenen Zeremonien mit Totems auch diese magische Einwirkung auf das Clantier als nachträgliche Erscheinung zu betrachten.

Der Totemismus kann daher nicht durch irgendwelche Tatsachen, in denen die Tiere, Pflanzen oder sonstigen als Totem vorkommenden Objekte eine verständliche Rolle spielen, erklärt und in seinem Ursprung festgelegt werden. Das Totemobjekt ist nicht wegen seiner magischen Eigenschaften als Totem ausgewählt worden und ist demnach auch nie eine Gottheit. Die zahllosen Fälle z. B., in denen Tiere in magische Beziehung zum Menschen treten: als persönliche Schutzgeister; als Seelentiere, in denen die eine Seele lebender und mit dem Tier zugleich zugrunde gehender Menschen steckt; als Freunde von ganzen Familien und Dörfern[1]); als Patrone religiöser Gesellschaften, die ihn darstellen und Zauberzeremonien mit ihm treiben, und als Patrone des männlichen und weiblichen Geschlechts wie in Australien, ferner die Tiere und Pflanzen im Kultus — all das hat mit dem Ursprung des Totemismus nichts zu tun, sondern kann sich nur nachträglich an ihn angliedern, was jedoch, wie gesagt, selten geschieht. Als solch nachträgliches Erzeugnis ist demnach auch der totemistische Konzeptionalismus der zentralaustralischen Stämme anzusehen, nach deren Glauben ein Kinderkeim von einem der vielen bestimmten Totemplätze in den Leib der Mutter eingegangen ist, sobald eine Frau die ersten Regungen des Kindes in sich fühlt. Sie kann dann leicht feststellen, von welchem Platz der Keim ausgegangen ist und zu welchem Totem das Kind gehört. Das ist, wie wir sehen werden, vielmehr eine besondere Anschauung, die umgekehrt gar keine Rückschlüsse auf die Entstehung des Totemismus zuläßt, wie Frazer[2]) sie in seiner neuesten Theorie über die Entstehung des Totemismus macht.

Nachdem wir nun diesen so isoliert haben, können wir auf den Ausgangspunkt, nämlich seine Zusammengehörigkeit mit der Exogamie zurückkommen. Beide entstammen dem sozialen Gefühl der Einheit der Gruppe in ihrem Unterschied zu allen Menschengruppen der Erde. Daher

1) Vgl. z. B. Jos. Henry, Les Bambara S. 16f.
2) Frazer a. a. O. IV. S. 57ff.

ist auch die totemistische Gruppe gewöhnlich exogam, wenn es auch viele exogame Stämme gibt, die nicht totemistisch sind. Die wenigen Fälle, in denen in Zentralaustralien Totem und exogame Heiratsklassen völlig unvermischt nebeneinander hergehen, sind als Zersetzungserscheinung aufzufassen. Die bestehende Exogamie und der Totemismus sind durch den Gedanken, daß Kinderkeime von den Totemplätzen ausgehen, voneinander losgelöst worden, weil es auf diese Weise unmöglich wurde, das Totem zu vererben, wie es sonst geschieht. Ein solcher konzeptionaler Totemismus kann aber nichts Ursprüngliches und nicht der Keim zum eigentlichen Totemismus mit Vererbung des Totems sein, weil die Grundbedingung des Gefühls einer sozialen Einheit dabei gar nicht von vornherein gegeben sein konnte. Damit stimmt, daß die angenommene Primitivität der zentralaustralischen Stämme sehr bestritten ist.[1])

Nächst dem Aufgehen des Individuums in der sozialen Einheit der Gruppe ist es die Gleichstellung der Menschen besonders mit den Tieren, dann aber auch mit Pflanzen und Objekten, welche den Totemismus hervorbringt. Die Modoc kleiden diese Auffassung in den Mythus, daß vor der Menschheit die Welt mit einer besonderen Gattung Menschen besiedelt war, und daß aus diesen die Tiere, Pflanzen, Steine, Schnee, Erdbeben, Gestirne usw. entstanden.[2]) Zu allen diesen Wesen kann er nach Maßgabe ihrer magischen Kräfte Stellung nehmen. Es können auch Seelenbeziehungen zwischen den einzelnen Individuen und den einzelnen Tieren oder Pflanzen bestehen. Der Totemismus aber ruht weder auf dem einen noch auf dem andern Grunde und ist nicht allmählich entstanden, sondern bedeutet sozusagen das Ringen der sich als eine Einheit vorkommenden Gruppe nach einer Existenzberechtigung durch Angliederung an eine Gruppe oder sonstige Einheit von Objekten, die ihr mit einem dauernderen Sein behaftet und früheren Ursprungs erschienen, als sie selbst besaß. Das Dahinscheiden der menschlichen Individuen mußte viel stärker ins Bewußtsein fallen, wie beispielsweise das der Tiere, da diese sich immer erneuten, als ob immer dieselben wieder erstanden, während die Menschen dahingingen für immer. Daher war es ganz gleichgültig, an welche Einheitsgruppe von Naturwesen sich die Menschheitsgruppe anklammerte, um die Bodenständigkeit auf der Erde zu erlangen. Denn es waren nicht die speziellen magischen Fähigkeiten des Objekts, die man sich aneignen wollte, sondern das erwachende Gefühl der Unzulänglichkeit des in dem Gesellschaftsbewußtsein zutage

1) P. W. Schmidt, Die Stellung der Aranda, Zeitschr. f. Ethnol. 1908 S. 901.

2) Jeremias Curtin, Myths of the Modocs, 1912. Introduction S. V.

tretenden Ich, das sich aus dem tierischen Triebleben erhob und die damit verbundene Selbstverständlichkeit des Daseins überwand. Insofern tritt der Totemismus als gleichwertige Erscheinung neben die anderen Triebfedern der Religion, in denen das Gefühl der Abhängigkeit sich an den einzelnen Vorkommnissen im Leben betätigt. Der Totemismus hat deshalb auch keine Entwickelung durchgemacht, und der Pariser Soziologe Durkheim[1]) befindet sich im Irrtum, wenn er von ihm die ganze Religion entstehen läßt, so sehr er andererseits auf dem rechten Wege war, seinen Ursprung von dem sozialen Bewußtsein abzuleiten.

Wie tief die mythischen Anschauungen in alle Verhältnisse des praktischen Lebens und sogar in die soziale Struktur der primitiven menschlichen Gesellschaft eingreifen, dürfte nun so weit einleuchten, daß es ein Unding ist, wie es öfters geschieht, rechtliche und soziale Fragen lediglich vom Standpunkt der praktischen Bedürfnisse zu untersuchen. Wer z. B. die Autorität und die Kompetenzen des Häuptlings, die Ausführung gemeinsamer praktischer Angelegenheiten, die Stellung des Weibes u. dgl. m. aus den tatsächlichen äußeren Beobachtungen rationalistisch ableiten wollte, würde ein Verständnis gar nicht gewinnen können. Als grundlegend kann man beobachten, daß Sitte und Brauch die einzelnen Teile der Gemeinschaft so sehr beherrschen, daß die persönlichen und Familienangelegenheiten ganz selbständig nach den Gepflogenheiten ausgeführt werden. In den religiösen Festen jedoch tritt eine merkwürdig straffe Organisation hervor, die von den Leitern der Zeremonie ausgeht, und ebenso sind alle Unternehmungen, soweit sie aus Zweckmäßigkeitsgründen als Sache der Gesamtheit erscheinen, z. B. mitunter Jagd, Fischfang und Krieg, wegen der Einwirkung auf das Gelingen derart religiös gefärbt, daß auch die führenden Individuen und die organisierten Menschenelemente wiederum stark magisch durchsetzt sind, d. h. also z. B. als Schamanen und unter dem Einfluß religiöser Genossenschaften sowie der Altersklassen erscheinen. Am merkwürdigsten ist das religiöse Häuptlings- und Königstum, das in gewissem Sinne die ganze Gemeinschaft in sich verkörpert und daher vielen Vorschriften unterworfen ist, deren Nichterfüllung das Volk schädigen würde.[2])

1) Les formes élémentaires de la vie religieuse, le système totémique en Australie 1912.

2) Vgl. J. G. Frazer, Lectures on the Early History of the Kingship 1905.

V. Die Wissenschaft.

Es ist fürwahr ein wundersamer Weg, den die denkende Erfassung der Umgebung und des ganzen Weltalls genommen hat, indem der Mensch über das Triebleben hinausgehend sich nicht damit begnügte, die Hilfsmittel seiner Umgebung in mühsamer Erfahrung kennen zu lernen und sich nutzbar zu machen, sondern, durch die Not des Lebens erregt, kühn nicht greifbare und entferntere Dinge ebenso zu beeinflussen begann, wie man selbst Einwirkungen von ihnen spürte. Vieles gewann dadurch Interesse, was sonst noch lange gedankenlos hingenommen wäre. Weit mehr durch die Anregung zu magischen Handlungen als durch die tatsächlichen Erfahrungen, die zu selbstverständlich dazu erschienen, kam der Begriff der Ursache auf, und zwar kleidete er sich vielfach in den aufreizenden Gedanken an eine persönliche Ursache. Fragen erhoben sich, die auch sofort ihre befriedigende Beantwortung fanden, da die magische Denkweise nur an den Glauben appellierte. Auf diese Weise ergeben sich allmählich auch Betrachtungen über nicht unmittelbar für den Menschen notwendige Vorgänge des Weltgebäudes, die Phantasie kommt in vollem Maße zu ihrem Rechte, und viele Probleme der Philosophie werden mit spielender Leichtigkeit gelöst. Daß solche Fragen schon damals den menschlichen Geist beschäftigten, daß man ebensowohl die Gestirne beobachtete und ihre Bewegungen deutete wie Vorstellungen über Seele und Kräfte in den Dingen gewann, kann man sehr wohl als Anfänge der Philosophie und deshalb der Wissenschaft auffassen.[1])

Erstaunlich ist auch, was an Kenntnissen über die Hilfsmittel der umgebenden Natur durch die Jahrtausende praktischer Erfahrung sich bei den Primitiven aufgespeichert hat, wozu, wie gesagt, auch das magische Interesse sehr mitgewirkt haben wird. Unendliche Versuche mit allen möglichen Naturprodukten sind im Laufe der Zeit angestellt worden, und die Ergebnisse sind nicht mit den Individuen verloren gegangen, sondern auf die Nachkommen vererbt worden. Ein klassisches Beispiel ist die Gewinnung der schärfsten Gifte in den verschiedensten Gegenden der Erde. So sagt der beste Kenner der Pfeilgifte Louis Lewin: „Außerordentlich groß an Zahl und mannigfaltig in ihren Wirkungen sind die pflanzlichen und tierischen Gifte Afrikas, Asiens und Amerikas. Und doch sind es immer nur sehr wenige von ihnen, nämlich die mit einer besonderen toxischen Energie versehenen, die auf Pfeile gebracht werden. Wie

1) Vgl. W. Wundt, Die Anfänge der Philosophie in Hinneberg, Die Kultur der Gegenwart Teil I, Abtlg. V.

kamen und kommen die Gebraucher gerade auf die besonders gefährlichen Herzgifte? Wer lehrte die Eingeborenen Ostafrikas die brutalen Herzwirkungen der Acokanthera Schimperi kennen, oder wies andere südöstliche und westliche Stämme auf die Samen der Strophantus hin? Und warum wählten die Batak auf Sumatra oder die Einwohner der malayischen Halbinsel ein ebenso stark wirkendes Herzgift: die Antiaris toxicaria, und Bergstämme des Himalaya und die Aino auf Jesso eine Akonitart?"[1]) Den Primitiven ist ferner eine Unmasse von erregenden Genußmitteln bekannt, deren Wirkung natürlich sehr oft zu magischen und religiösen Zwecken benutzt wird. Merkwürdig ist nun aber, worauf der genannte Forscher[2]) aufmerksam macht, daß die Primitiven gleich dem heutigen Chemiker Alkalien als Aufschließungsmittel anwendeten, damit das wirksame Alkaloid frei wurde und wirken konnte. So nehmen die Eingeborenen von Peru, Chile und Bolivien Pflanzenasche hinzu, wenn sie die narkotischen Kokablätter kauen, so daß das Kokain frei wird. In gleicher Absicht wird in Ostasien das Blatt des Betelpfeffers nebst der Arekanuß gekaut, indem man ein Alkali in Gestalt von gebranntem Kalk zusetzt, wodurch die Alkaloide der Arekanuß wirksam werden.

Manche Stämme, z. B. die Gosiute[3]), haben eine große Menge von Heilmitteln für Krankheiten, und zwar ist es wohl sicher, daß ein großer Teil davon nicht bloß auf magischer Grundlage beruht, sondern wirklichen Heilwert besitzt. Ebenso ist die praktische Kenntnis von der Lebensweise der Tiere, die er jagt, die zahlreichen eßbaren und sonst im Haushalt verwendeten Vegetabilien, die vielen Namen für alle Arten von Pflanzen und Tieren, obwohl sie nicht verwendet werden, die Kenntnis seines Landes, der Meeresströmungen, Inseln und der Gestirne, wo das tägliche Leben der Primitiven wie in Oceanien aufs Meer weist, oft bewundernswert. Es sei hier besonders auf die bekannten Stabkarten der Marshall-Insulaner[4]) und das reichhaltige Werk von Bruno Adler über die Kartographie der Naturvölker[5]) verwiesen. Daß man in allem diesem ebenfalls die Anfänge der Wissenschaft erkennen muß, erscheint mir nicht zweifelhaft, wenn auch die Auffassung der Wirkungsweise der einzelnen Objekte, z. B. der Lebensmittel, der Gifte, der Heilmittel leicht einen magischen Charakter annehmen und jederzeit mythische Verbindungen zwischen

1) Louis Lewin, Neue Untersuchungen über die Pfeilgifte der Buschmänner, Zeitschr. f. Ethnol. 1912 S. 832. 2) a. a. O. S. 833.

3) R. v. Chamberlain, The Ethno-Botany of the Gosiute Indians of Utah, Memoirs of the Amer. Anthropol. Association II. S. 329—405.

4) A. Schück, Die Stabkarten der Marshall-Insulaner 1902.

5) Die Karten der Naturvölker. Petersburg 1911 (russisch). Wolfgang Dröber, Kartographie bei den Naturvölkern. Diss. Erlangen 1903.

exakt beobachteten Zuständen und übernatürlichem Aufenthalte eintreten können. So beobachten z. B. die Cora sehr genau drei Häutungen der Larven der Zikade, dann aber fliegt das Tier gen Himmel und wird dort von den Göttern mit Blüten der Fruchtbäume geschmückt, die es zur Erde herabbringt.[1])

VI. Die Kunst.

Man darf keineswegs annehmen, daß die Objekte, mit denen der Primitive zu tun hat, insgesamt in die Kreise des magischen Denkens hineingezogen sind, so wichtig sie auch für seinen Haushalt und sein ganzes Dasein sein mögen. Erst aus den Handlungen, die er mit ihnen vornimmt, und aus seinen Angaben darf man die entsprechenden Schlüsse darüber ziehen. Sind die Handlungen in unserem Sinne zwecklos und unwirksam, so liegt der Verdacht nahe, daß sie im Sinne des Primitiven infolge einer magischen Idee zweckmäßig sind.

Nun gibt es aber eine Menge Handlungen, die von vornherein zwecklos erscheinen, aber trotzdem auch in unseren Augen eine zureichende psychische Grundlage haben, ohne magisch-religiös zu sein, nämlich alle, die in den Bereich der Kunst und des Spiels im weiteren Sinne fallen. Für deren Entwickelung eine magische Beeinflussung anzunehmen, widerstreitet unserem Kulturstandpunkt, und deshalb hat es auch sehr lange gedauert, bis man durch die innige Verbindung der Künste mit den magisch-religiösen Tätigkeiten veranlaßt wurde, die Kunst zum großen Teile dadurch erst entstehen zu lassen.

Das Drama.

Wie sehr zunächst die dramatische Handlung in den Zeremonien enthalten ist, geht schon daraus hervor, daß der größte Teil sämtlicher magischer Beeinflussungen auf Analogiezauber beruht und dieser oft in der Nachahmung der Tätigkeit eines Naturobjekts besteht, so daß es von vornherein nur auf ein Hineindenken in die Verhältnisse ankommt, ob der Handelnde das betreffende Wesen selbst darstellt. Wenn man z. B. die Bewegungen der Wolken nachmacht, so ist der Nachahmende eigentlich selbst die Wolke. Nur der Analogiezauber, der die eigene tatsächliche Handlung, den Kampf, die Jagd usw. im voraus veranschaulicht, schiebt der nachahmenden Person kein fremdes Wesen unter.

Die dramatische Darstellung im engeren Sinne aber erfolgt dadurch, daß die lebenden Wesen, die in der Natur vorkommen, selbst durch Menschen verkörpert werden, nicht in dem Sinne, daß sich die Menschen in die

1) Die Nayarit-Expedition I. S. 196f.

betreffenden Wesen verwandeln, sondern wiederum nur als bloße Analogiehandlungen, an die sich später mitunter Theorien über ihre tatsächliche Anwesenheit im darstellenden Menschen knüpfen können. Der Übergang von einem Menschen, der eine Zauberhandlung, sagen wir z. B. eine Krankenheilung vornimmt, in die Darstellung eines Gottes, der genau auf dieselbe Weise die Krankheit heilt, ist so unmerklich und äußerlich so wenig kenntlich, daß man erst die Tatsache wahrnimmt, wenn sie im begleitenden Gesange oder sonstwie erwähnt wird. Es ist daher sehr ins Auge zu fassen, daß selbst ganze Feste dem Sinne nach nicht von Menschen, sondern von Naturwesen gefeiert werden, die von den Menschen dargestellt sind. Das ist, wie gesagt, z. B. an den Festen der Cora oft der Fall, indem dann die Teilnehmer, wo sie Wünsche für ihr Wohl laut werden lassen, Menschen sind, um dann im nächsten Augenblick die Hauptgötter, den Morgenstern Hatsíkan und die Mondgöttin nebst ihrem göttlichen Gefolge zu verkörpern. Namentlich scheinen bei phallischen Begehungen die Teilnehmer leicht als Dämonen zu gelten. Das ist z. B. bei den sehr interessanten Maskentänzen im Uaupésgebiet (oberer Rio Negro) in Nordwestbrasilien der Fall, wo nach einem Todesfall zahlreiche Tänzer, den Körper bis über die Knie in Masken aus Baumrinde gehüllt, mit ihren langen Phallen den todhemmenden und wachstumgebenden Samen ausströmen lassen[1]) (Abb. 2 S. 14). Doch kommt es auf die Masken nicht so sehr an, so daß überhaupt die geschlechtlichen Begehungen zwischen den Teilnehmern von Festen als Nachahmungen der entsprechenden Tätigkeit von Dämonen aufgefaßt werden müssen. Es erklärt sich so, weshalb Stämme, die streng exogam sind, in solchen Riten jede Rücksicht auf die nächsten Verwandtschaftsgrade außer acht lassen, und es ist daher nicht angänglich, in dem Falle von Überlebseln früherer sozialer Zustände zu sprechen, in denen Gemeinschaftsehe (Promiskuität) herrschte.[2])

Wir haben also als Ausgangspunkt für die Entwickelung des Dramas in erster Linie die Darstellung von Dämonen — um irgendeine zusammenfassende Bezeichnung zu gebrauchen — als Subjekt, als handelnde Wesen. Denn die Vorführung derselben als Objekt scheint weniger entwickelungsfähig. Letztere tritt dann ein, wenn man z. B. Jagdtiere oder Fische darstellt, um mit ihnen eine Jagd- oder Fischfangzeremonie aufzuführen zur Erzielung reicher Beute.[3]) Bei solchen Aufführungen sind

1) Koch-Grünberg, Zwei Jahre unter den Indianern I. S. 137f., II. S. 193ff.
2) Frazer, Totemism and Exogamy IV. S. 110f., vgl. vorher S. 71.
3) Über die Arten der Tiertänze s. Ursprung der Religion und Kunst Globus Bd. 86 S. 377ff. 388ff.

also Menschen die eigentlich Handelnden wie in Kriegstänzen, Rudertänzen u. dgl. m.[1]) Man kann sich vorstellen, daß die Darsteller sich in solchen Fällen nicht genügend in die Rolle eines fremden Wesens einfühlen und zu sehr in dem, was ihnen obliegt, beschränkt sind. Dagegen kommt er bei der Darstellung eines Dämons — und solche Aufführungen von Tieren sowohl wie von sonstigen Naturwesen sind Legion — leicht dazu, seine Rolle zu erweitern, und hat Lust, auch nicht Zugehöriges, was die Zuschauer ergötzt, anzufügen.[2]) Glücklicherweise haben wir sogar in dem griechisch-italischen Mimus die einwandfreie Entwickelung eines großen Dramas aus den bescheidenen Anfängen der Darstellung phallischer Dämonen an den Fruchtbarkeitsfesten handgreiflich vor uns, und die altattische Komödie ist aus demselben dämonischen Boden erwachsen.[3])

So werden die mimischen Neigungen in der Tat erst durch die Dämonendarstellung zu größerer Organisation zusammengefaßt, da wir doch nicht sagen können, daß solche Neigungen für sich allein noch gar nicht existiert haben. Die ethnologische Literatur freilich weist meines Wissens Beispiele scherzhafter Nachäffung menschlicher Handlungen oder tierischen Gebarens als selbständige spontane Kunstübung wenig auf. Für Tiertänze, deren magische Grundlage nicht mehr oder noch nicht nachzuweisen ist, muß man daher eine solche von vornherein annehmen.

Der Tanz.

Etwas anders ist es mit den Tänzen an sich bestellt, insofern als man sowohl Tieren wie auch Kindern und jüngeren Leuten eine Art Affekthüpfen nicht absprechen kann.[4]) Daß sich daraus ein profaner organisierter Tanz entwickeln kann, muß man so lange annehmen, als man auch die Entstehung von profanen Liedern ohne vorhergehende Schulung durch religiöse Gesänge voraussetzen muß. Denn Gesänge brauchen den Rhythmus, und dieser wieder organisiert die Affektbewegungen. Es sei hier z. B. an die unter Trommelbegleitung und Tanz vorgetragenen Schmählieder der Grönländer gedacht[5].) Wenn in diesem Falle nur der einzelne tanzt, so kommen für organisierte Tänze die Gemeinschaftslieder in Betracht, besonders auch der von allen gesungene Refrain, und auch solche profane Lieder gibt es wohl frühzeitig. Es ist ferner in Erwägung zu ziehen, daß der Tanz mit der pri-

1) A. a. O. Bd. 87 S. 335f.

2) Belege s. Preuß, Phallische Fruchtbarkeitsdämonen als Träger des altmexikanischen Dramas, Archiv f. Anthrop. N. F. I. S. 158ff. 171ff.

3) H. Reich, Der Mimus 496ff., vgl. Preuß a. a. O. S. 174ff.

4) W. Wundt, Völkerpsychologie II, 1, 1905 S. 398f. 426f.

5) David Cranz, Historie von Grönland 1765 S. 231ff., Nansen, Eskimoleben 1903 S. 155f.

mitiven Musik von Trommel (Klopfen), Rassel, Raspel und dem Musikbogen in Beziehung gebracht werden muß, die zum Organisieren des Affekthüpfens durch das taktmäßige Tönen wie geschaffen ist. Aber auch hier ist die Schwierigkeit, daß Erwägungen bezüglich ihres profanen Ursprungs von beweisenden Tatsachen nicht unterstützt werden können.

Wenn wir dagegen die ungeheuere Bedeutung der magisch-religiösen Tänze und der primitiven Musik im Leben der Naturvölker in Betracht ziehen, so kommt einem zum Bewußtsein, daß im vorhergehenden nur von einer Möglichkeit solcher profanen Entstehung des Tanzes gesprochen werden kann. Der Tanz ist etwas so Selbstverständliches als Begleitung von Zeremonien, daß das Auftreten von Dämonen oder Naturwesen kaum anders in Szene gesetzt wird. Ganz gleichgültig, wie schwerfällig die Tiere sind, die bei den Cora an den Festen erscheinen: es wird ihnen stets der Tanz zugeschrieben. Es tanzt die Blauelster, die Zikade, das Gürteltier und der Hirsch, es tanzen die Regengötter und die hohen Götter. Tanzend legt die Mond- und Erdgöttin den Weg von ihrer Wohnung im äußersten Westen zum Festplatz zurück. Es ist wie bei den altmexikanischen Göttern, in deren uns genau überlieferter Tracht nie die Angabe fehlt, daß sie Schellen an den Füßen tragen. Und am Ende jeder Zeremonie beginnt bei den Cora der Tanz, während dessen die gebrauchten Zeremonialgeräte in den Händen gehalten werden, indem man dadurch gewissermaßen den betreffenden Inhalt der Zeremonie wie in einem Refrain bekräftigt.[1])

Auch der Analogiezauber vor Unternehmungen, in dem die Handlung meist von den gesamten Teilnehmern ausgeführt wird, kann gar nicht anders als in einen Tanz eingekleidet werden. Von den Ipuriná am Purús erzählt Ehrenreich: Am Vorabend aller wichtigen Unternehmungen, Kriegszüge, Jagden werden Tänze unter Gesangbegleitung aufgeführt. Erstere sind einfache Umgänge in eigentümlichem Gleichschritt, wobei mit einem Fuß zwei Schritt vorgetreten und der andere nachgezogen wird. Die Tänzer legen dabei eine Hand auf die Schulter des Vordermannes, mit der anderen ihre Waffen haltend. Die Gesänge beziehen sich auf das zu erwartende Kriegs- oder Jagdglück.[2])—Der bloße Tanz tritt also oft an die Stelle dramatischer Szenen. Statt den Kampf, den Fischfang und andere Handlungen nachzumachen, begnügt man sich mit dem Hinweis im Gesange oder mit dem bloßen Gedanken als Anlaß dazu, und selbst die Geräte, die man im Ernstfall anwendet, sind nicht

1) Die Nayarit-Expedition I. S. XCIX.
2) P. Ehrenreich, Beiträge zur Völkerkunde Brasiliens, Veröff. aus d. Kgl. Museum f. Völkerkunde, Berlin II. S. 70.

immer notwendig. Das braucht nicht eine Degeneration der ursprünglichen Szene zu sein, sondern in der gemeinsamen Ausführung wie in der Anstrengung des Tanzes liegt eine anstachelnde und zugleich beruhigende, erhebende Wirkung, vergleichbar einem narkotischen Mittel, und daher kommt eben der Glauben, daß die bevorstehende Unternehmung dadurch magisch gefördert wird.

Es ist sehr wohl verständlich, wenn der Tanz auch für den einzelnen eine Gewinnung von Zauberkräften bedeutet, die er sich dadurch ebenso verschaffen kann wie durch andere den Körper in einen ekstatischen Zustand versetzende Mittel, wie Fasten, Schlafentziehung u. dgl. m. Wer bei den Hupa in Kalifornien Schamane werden will, tanzt monatelang jede Nacht um das Feuer im Schwitzhaus, soviel er vermag, bis er seine Fähigkeiten erlangt.[1])

Noch weiter aber geht die Wirksamkeit des Tanzes, wenn dadurch das, was man wünscht, in magischer Weise erreicht wird. Die Tarahumara z. B. tanzen überhaupt nur zu bestimmten Zauberzwecken bzw. als gottesdienstliche Handlung. Tanzen ist ihnen daher gleich arbeiten, was daraus hervorgeht, daß sie dasselbe Wort nolávoa für beides haben. Wenn die Familie auf dem Felde arbeitet, schickt sie einen Angehörigen auf den bei jedem Hause befindlichen Tanzplatz, wo er zum Gedeihen der Saaten tanzt und singt.[2])

In neuerer Zeit ist die Theorie aufgestellt worden, daß der Tanz in sehr engen Beziehungen zu den Arbeitsbewegungen steht. Gewisse sich immerfort bei manchen Arbeiten wiederholende gleichförmige Bewegungen werden von selbst in bestimmten Intervallen ausgeführt und ergeben so eine Art Rhythmus, der auch dem Ohr dadurch kund wird, daß die bei der Arbeitsbewegung entstehenden Geräusche rhythmisch werden. Solche Arbeiten sind z. B. das Mahlen auf dem Handstein, Spinnen, Rudern usw., und besonders kommt die Entstehung solcher rhythmischer Bewegungen beim Zusammenarbeiten mehrerer Personen vor. Da nun viele Tänze nur in der Bewegung des Oberkörpers, der Arme, des Kopfes u. dgl. m. bestehen, so ist um so eher der Schluß zu ziehen, daß den Tanz und die Arbeit das bei der rhythmischen Bewegung entstehende Lustgefühl verbindet und beide höchstens im Grade, nicht in der Art verschieden sind.[3]) Diese Schlußfolgerung ist deshalb bedenklich, weil der Tanz

1) Goddard, The Hupa, University of California Publ. Amer. Arch. and Ethnol. I. S. 65f.

2) Lumholtz, Unknown Mexico I. S. 331ff. 340. 352f. Weitere Belege s. Ursprung der Religion u. Kunst Globus LXXXVI S. 377ff., LXXXVII S. 333ff. 3) Karl Bücher, Arbeit und Rhythmus 2. Aufl. S. 258

eine ungeheuere Verbreitung hat, während der Arbeitsrhythmus verhältnismäßig sehr geringe augenfällige Bedeutung besitzt. Daß taktmäßige Arbeiten in größeren Verbänden unter Gesang und Musik vorkommen, daß sogar manchmal Vortänzer dabei auftreten, ist als eine späte, absichtsvolle Verbindung zu betrachten, die an sich äußerst interessant und sehr wohl einer zusammenfassenden Behandlung wert ist, aber für primitives Menschentum keine Geltung hat.

In manchen Fällen, wo man eher an eine Herausentwickelung aus dem Rhythmus der Arbeit denken könnte, handelt es sich mehr um tanzartig erscheinende Bewegungen, um einen bloßen Eindruck, den wir auch bei uns empfangen, wenn wir z. B. auf dem Felde eine Reihe von Arbeitern die gleichen Bewegungen ausführend fortschreiten sehen.

Zusammenfassend muß also bemerkt werden, daß der Tanz unendlich viel mehr Bedeutung im Leben der Primitiven hat als der Rhythmus der Arbeit, von dem es nur Keime gibt. Der Tanz ist demnach keine direkte Ableitung davon, beides geht aber auf dasselbe Gesetz, die Rhythmisierung gleichartiger aufeinanderfolgender Bewegungen zurück, indem die sich an sich ergebenden Töne durch Taktschläge und Laute, d. h. durch Musik und Gesang verstärkt werden. Dabei hat der Tanz, soweit es sich heute übersehen läßt, ursprünglich stets einen magischen Wert, während dieser sich bei dem Arbeitsrhythmus wegen seiner Unscheinbarkeit auf primitiven Stufen sehr selten belegen läßt.

Die Dichtkunst.

Gesänge. Bei der Darstellung des Zusammenhanges von Arbeit und Rhythmus kam es Karl Bücher weniger auf die Ableitung des Tanzes als auf die Entstehung des Liedes an. Da er meint, daß jedes Lied ursprünglich gesungen und von Körperbewegungen begleitet wurde und die poetische Sprache den Rhythmus nicht aus sich selbst haben kann, sondern ihm von außen hineingetragen worden sein muß, so möchte er die rhythmisch gegliederten Körperbewegungen besonders der Arbeit für die Entstehung des Liedes verantwortlich machen. Denn es knüpfen sich, wie er glaubt, an die rhythmischen Arbeitsbewegungen Laute, die im Augenblick der höchsten Muskelanspannung unwillkürlich herausgepreßt werden, diese seien aus einem gewissen Gefühle der Erleichterung heraus variiert und aneinandergereiht worden bis zur Entstehung von primitiven Gesängen.[1]) Das Material, das ihm diese Hypothese eingegeben hat, sind die Arbeitsgesänge, die häufig den an sich gegebenen Arbeitsrhythmus taktmäßig begleiten.

Gehen wir wie Bücher von den Tatsachen aus, so fällt sofort ins Auge,

1) Karl Bücher a. a. O. S. 277. 300ff.

daß bei einer Menge der angeführten Lieder, die die Arbeit begleiten und auch inhaltlich an ihren Verlauf anknüpfen, gar nicht nachzuweisen ist, daß der Takt des Liedes genau mit dem Rhythmus der Arbeit zusammenfällt. Es fragt sich daher, ob sie nicht unabhängig von den Arbeitsbewegungen einfach zum Zeitvertreib sich daran gegliedert haben, und ob andere wiederum, bei denen offensichtlich gemeinsame Arbeit durch Zusammenfallen des Liedtaktes mit der höchsten Kraftanstrengung zusammenfallen, nicht später mit Bewußtsein verwandt worden sind, um der gemeinsamen Arbeit diejenige Organisation zu geben, ohne die sie gar nicht ausgeführt werden kann. Sollen z. B. wie in den großen Booten der Neuseeländer 50 oder 60 Ruder gleichmäßig eintauchen, so ist es praktisch sehr zu verstehen, daß sie zwei Sänger, einen am Bug und einen am Stern stehen haben, deren Gesang zur genauen Beobachtung des Taktes der Ruder dient.[1]) Zugleich wird die Aufmerksamkeit viel mehr dadurch gefesselt, so daß man sich überhaupt nicht wundern darf, wenn manchmal größere Arbeiten, auch solche unrhythmischer Natur, unter Musik- und Gesangbegleitung vor sich gehen. Sie sind da auch zur Unterhaltung ebenso angebracht wie der Gesang, mit dem sich der einzelne oder einige wenige die Zeit bei eintöniger Arbeit vertreiben. Da es mannigfache Arbeiten gibt, bei denen ihrer Natur nach von einem Taktgeben des Gesanges nicht die Rede sein kann wie beim Spinnen, Weben, Flechten, Pflücken von landwirtschaftlichen Produkten, Tätowieren usw., so beweisen die betreffenden Arbeitslieder ohne weiteres, daß sie zur bloßen Unterhaltung dienen, wofern sie nicht die Arbeit magisch fördern sollen.

Ziehen wir alle diese Fälle ab, so bleibt von vornherein nur ein geringer Bruchteil von Liedern übrig, die als Entwickelung aus den Arbeitsgeräuschen oder aus den ausgestoßenen Lauten bei rhythmisch sich vollziehender Arbeit gelten können. Und zieht man vollends wieder nur die Primitiven dabei in Betracht, so sind die Belege so winzig, daß in Anbetracht der ungeheuren Zahl ihrer Gesänge überhaupt die Theorie Büchers von der Entstehung der Poesie aussichtslos erscheint. Auch muß man bei der Beurteilung dieser Frage berücksichtigen, daß das Schweigen der geschulten ethnologischen Forschungsreisenden über diesen Punkt nicht etwa auf mangelnder Beobachtung beruht, sondern Belege einfach nicht vorhanden sind, und das nicht nur in Amerika. So schreibt E. v. Hornbostel[2]) in seiner Bearbeitung der Musik auf den Salomonen auf Grund des von Thurnwald heimgebrachten Materials: Es werden wohl auch im Boote Lieder gesungen, aber „nicht zur Erleichterung des Ruderns,

1) A. a. O. S. 184.
2) R. Thurnwald a. a. O. S. 488.

eher zur Erleichterung der Seele" (Thurnwald) während des leichteren Paddelns in den Erholungspausen. Für das Ernstrudern hat man bestimmte, aus langen und kurzen Schlägen (und Pausen) bestehende Rhythmen, die auch dem Ohr deutlich werden, indem man bei jedem Ruderschlag mit der Paddel an die Wand des Plankenboots schlägt. Diese Klopfgeräusche werden gewiß das Zusammenarbeiten erleichtern und man wird auch schwerlich umhin können, beim Singen den Melodierhythmus mit ihnen in Einklang zu bringen. Aber die Quelle der Gesänge sind sie eben nicht.

Die Voraussetzung Büchers, daß der Rhythmus durch die Körperbewegungen in die Worte hineingetragen ist, darf man wohl am meisten bezweifeln, weil es so viele Gesänge ohne Bewegungen gibt, es sei denn, daß man die unwillkürlichen Bewegungen, die den rhythmischen Gesang begleiten und von ihm hervorgerufen werden, hierhin rechnet. Andererseits freilich wird zuweilen angegeben, daß Gesang ohne Tanz und umgekehrt nicht vorkomme, wie bei den Botokuden.[1]) Sollte man wirklich nicht darüber hinwegkommen, wie die Lieder zu ihrem Rhythmus kommen, so bietet sich noch immer die schon von E. Grosse[2]) angeführte Hypothese, daß jede im Affekt öfters hintereinander wiederholte Äußerung sowohl eine rhythmische Färbung wie auch die Form eines Gesanges annimmt. Das Schwierige ist nur sich vorzustellen, was zunächst zu solchen Gefühlsäußerungen Anlaß gegeben hat. Aus der Lyrik der Primitiven ergibt sich eine solche Mannigfaltigkeit des Inhalts, daß man keine andere Grenze als die des persönlichen Ergehens in allen Lebenslagen hat. Freude über die geringsten Erfolge, Erwartung, Sehnsucht, Wünsche, Klage, Ärger, Zorn und die Lust am Spotte spiegeln sich darin. Wann solche Gesänge besonders zustande kommen, darüber haben wir wenig Nachrichten, wie überhaupt unsere Kenntnis der Gesänge äußerst lückenhaft ist und fast nie alle Seiten des Lebens, die sie behandeln, umfaßt. Zu den sprachlichen Schwierigkeiten gesellen sich die musikalischen, da sie erst seit dem letzten Jahrzehnt mit Hilfe des Phonographen studiert werden können. So können wir sicher sein, in den überlieferten Gesängen überall da, wo der einheimische Text fehlt, großen Entstellungen zu begegnen. Vielfach überwuchert auch der musikalische Teil so sehr, daß Worte entweder gar nicht oder nur ein oder zwei in den Gesängen vorhanden sind, obwohl sie in ihrer Idee vollkommen verstanden werden und ihren Platz ebenso ausfüllen, als ob genügend Worte da wären. Solche bloßen Andeutungen des Inhalts kommen z. B. unter den Prärie-

1) Ehrenreich, Zeitschr. f. Ethnol. XIX S. 33.
2) Anfänge der Kunst Freiburg 1894 S. 225.

indianern und den Indianern der großen Seen Nordamerikas oft vor [1]) Man kann sich daher vorstellen, wie sehr zur Beurteilung jedes Liedes genau zu wissen notwendig ist, bei welcher Gelegenheit sie gesungen worden und was ihr eigentlicher Sinn ist. Dazu sind die einzelnen Volksstämme in dem, was bei ihnen an Gesängen überwiegt, recht verschieden, und wenn irgendwo in der Ethnologie, so ist es in bezug auf das Verständnis des Liedes viel wichtiger, von wenigen Stämmen der Erde umfassende Dokumente, als von hunderten einseitige Andeutungen oder aus dem Zusammenhang gerissene Proben zu besitzen.

Wir werden aber nicht fehlgehen, wenn wir trotzdem in Anbetracht der tatsächlich nachgewiesenen zahlreichen religiösen Gesänge diese als den Grundstock der Lieder ansehen, ohne daß es deshalb erlaubt wäre, sie an den Anfang der Entwickelung zu setzen und den sonstigen Inhalt als später zu erklären. Man kann verfolgen, daß auch das Wort an sich vielfach einen Zauberwert erlangt hat, weil die magische Auffassungsweise des Primitiven die mit Namen bezeichneten Dinge und die Aussprache dessen, was man wünscht, als etwas dem betreffenden Objekt Zugehöriges bzw. als etwas Wirkliches und deshalb magisch Wirksames ansieht. Bei den Hupa in Kalifornien wird jede Aussage, die ein Verbrechen oder einen Schimpf enthält, jede Äußerung eines Wunsches für Mißerfolg oder Tod strenge geahndet. Einen Menschen verwünschen ist eine ernsthafte Beleidigung, denn die Worte selbst haben die Macht, ihn zu schädigen.[2])

Wir sehen also, daß beliebige Worte, die einen Wunsch für das Eintreten oder für die Abwehr von Ereignissen direkt ausdrücken oder die nur indirekt mit einem solchen Wunsche verbunden sind, leicht den Charakter einer magisch wirksamen Handlung erlangen, sobald eine Konzentration des Bewußtseins vorhanden ist. Wie viel mehr ist aber der gleiche Fall gegeben, wenn das Gemüt sich durch die Wiederholung, durch die erhöhte Stimme, durch den Gesang entladet. Es braucht in dem Gesange demnach gar kein direkter Wunsch enthalten zu sein, sondern die einfache Angabe eines Vorganges, mag er der Vergangenheit, der Gegenwart oder der Zukunft angehören, kann genügen, um die komplexe Idee der magischen Wirkung zu erzeugen. Und gerade das lange Verweilen bei ein und demselben Gedanken, die Wiederholung und der Refrain, wie sie

---

1) A. C. Fletcher and Francis La Flesche, The Omaha Tribe, 27th Report Bureau of Ethnol. S. 373. F. Densmore, Chippewa Musik, Bull. 45 Bureau of Ethnol. S. 14f.

2) Goddard, The Hupa. Univers. of California Publ. Amer. Arch. and Ethnol. I. S. 59. 88.

dem Gesange eigen sind, ist für unsere Beurteilung der magischen Wirkungen bedeutungsvoll.

Wie sehr deshalb zum Erkennen des magischen und religiösen Inhalts eines Gesanges die Umstände, unter denen er vorgetragen wird, und die unausgesprochenen Gedanken des Sängers notwendig sind, ergibt sich aus der Tatsache, daß sehr viele Gesänge, deren magisch-religiöse Bedeutung wir genau kennen, inhaltlich nichts davon verraten. So singt der Tarahumara-Schamane, während die Festteilnehmer den Rutuburitanz zur Erzielung von Wachstum und Gedeihen ausführen und schwingt dazu unermüdlich die Rassel:

In Blüten stehen die Jaltomaten,
In Blüten stehen sie und werden reif.
Dort auf dem Bergrücken hängt der Nebel,
Das Wasser ist nahe.
Der Nebel ruht auf dem Gebirge und der Mesa.
Der Blauvogel singt und schwirrt auf den Bäumen. . . . .
Der Truthahn spielt und der Adler ruft,
Deshalb wird die Regenzeit bald einsetzen.[1])

Ohne Kommentar würde man diesen Gesang für ein sinniges Frühlingslied halten, das bei den Anzeichen der kommenden Regenzeit die kommende Fülle des Wachstums besingt.

Ähnlich ist es mit dem folgenden Gesang, der von den Frauen des Piekan-Häuptlings Bear-chief jede Nacht während seiner Abwesenheit auf einem Kriegs- oder Raubzug gesungen wurde. Bevor er aufbrach, pflegte er ihn in der Nacht vorher selbst seinen Frauen einzuüben, damit sie ihn gut behielten: „Alle Indianer erzählen Lügen. All ihr Indianer, ihr könnt Lügen erzählen, ihr könnt reden, (aber) ihr werdet mich lange sehen! Ihr werdet Bear-chief immer sehen." Die erwähnten Indianer sind die ihn beargwöhnenden Männer, die Zauber gegen ihn anwenden.[2]) Der Gesang ist also eine Abwehr gegen den Zauber von seiten seiner Feinde, während man ihn sonst als einen Herzenserguß gegenüber Verleumdungen ansehen würde.

Andere religiös-magische Gesänge erhalten ihr charakteristisches Gepräge durch bloße Beschreibung dessen, was vor sich geht oder was man sieht ohne emotionalen Inhalt, so daß sie sich durch gar nichts anderes als durch die Zugehörigkeit zu einer Zeremonie von bloß musikalisch unterhaltsamen Liedern unterscheiden. Bei Zeremonien erklären sich diese Gesänge ohne weiteres durch die Wichtigkeit, die man den Handlungen

1) Lumholtz, a. a. O. I. S. 339.
2) C. C. Uhlenbeck, Original Blackfoot Texts, Verh. d. K. Akad. v. Wetenschappen te Amsterdam Afdeel. Letterk. N. R. XII. Nr. 1. S. 67.

beilegt und dadurch, daß diese auf solche Weise gefördert werden. Beispiele beschreibender magischer religiöser Poesie sind sehr zahlreich. Bei den Cora besteht ein großer Teil der Gesänge in der bloßen Beschreibung der Zeremonien. In den Tjurunga-Gesängen der Aranda und Loritja, in denen entsprechend der Bedeutung des Tjurunga als gemeinsamer Leib des Menschen und seines Totem-Vorfahren Episoden aus dem Leben der Totemvorfahren besungen werden, wird die Art beschrieben, wie die Emus laufen: „Mit dem Kniegelenk laufen sie über spitzige Bergzüge und über Steingeröll." Oder bei einer Zeremonie werden zwei lange mit Gummizweigen umwickelte Stangen (wonnuburku) aufrecht an den Beinen befestigt und der Körper in zitternde Bewegung gesetzt, so daß die Blätter rascheln. Dazu lautet nun der Gesang:

Ein Feuer zündeten sie an, ein Feuer zündeten sie an.
Die (wonnuburku) ist lose geworden, sie ist lose geworden.[1])

Besondere Eigentümlichkeiten von solchen religiösen Gesängen pflegen zu sein, daß sie Allgemeingut wenigstens insofern werden, als sie den Eingeweihten bekannt sind, ein gewisses Alter besitzen, von übernatürlichen Wesen oder sonst auf magische Weise offenbart sind und die Persönlichkeit des Dichters verloren geht. Freilich gibt es auch persönliche Gesänge in der Religion, z. B. wenn, wie bei den nordamerikanischen Indianern, jeder einzelne einen Schutzgeist erlangen will und dementsprechend auch einen Gesang für seinen persönlichen Gebrauch hat, der auf geheimnisvolle Weise dem Betreffenden offenbart ist. Die magischen Gesänge stehen auch den Zaubersprüchen nahe, die ebenfalls unpersönlich und alt zu sein pflegen, nur daß in diesen mehr oder weniger deutlich ausgedrückt wird, was man haben möchte, während in den entsprechenden Gesängen die Idee in Verbindung mit der Melodie die Hauptsache ist. Auf den Inseln der Torresstraße z. B. lassen sich die gesprochenen Zaubersprüche nicht recht von den gesungenen Zauberliedern trennen.[2]) Vergleichen wir nun profane Gesänge hinsichtlich ihres Alters und ihres Ursprungs mit den religiös-magischen, so ergibt sich bei jenen ein merkwürdiges Festhalten an der Person des Dichters. Die Bewohner der Andamanen, die angeblich keine religiösen Gesänge besitzen, betrachten es als einen schweren Verstoß gegen die Sitte, den Gesang eines andern zu singen, namentlich wenn der Besitzer tot ist. Jede Person, sogar die kleinen Kinder, haben

1) Carl Strehlow, Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien, Veröff. a. d. Völkermuseum Frankfurt a. M. I, 1 S. 43. I, 2, S. 18. 43.
2) Reports of the Cambridge Anthrop. Exped. to Torres Straits IV. S. 285. V. S. 350ff.

vielmehr ihre eigenen Gesänge.[1]) Beglaubigt sind ähnliche Eigentumsverhältnisse, wenigstens insofern, als der Dichter bekannt ist und im engeren Besitz des Gesanges bleibt, z. B. bei den Huichol, Chippewa, Eskimo und den Salomo-Insulanern. In diesem Bekanntsein handelt es sich aber keineswegs etwa um berühmte Dichter, deren Name auch nach dem Tode ewig unvergessen bleibt, sondern um die Gegenwart bzw. die nächste Vergangenheit. Australischen Gesängen wird dagegen von den Berichterstattern zuweilen hohes Alter nachgerühmt. Es fragt sich nur, ob sich das nicht mehr auf Gesänge von religiöser Bedeutung bezieht. Profane Gesänge scheinen also meist vergänglich und für den Augenblick geboren zu sein, sie drücken alltägliche gewöhnliche Stimmungen aus, die am bestimmten Ereignis haften und deshalb schwer übertragbar sind. Dieses alles und dazu die Anspruchslosigkeit und Leichtigkeit, mit der solche Lieder zustande kommen, sind Veranlassung, daß die Produktion unter Umständen sehr umfangreich und sogar eine Art Modesache wird.

Der Kreis der profanen Gesänge ist im Verhältnis zu dem der religiösen recht enge, so daß man enttäuscht ist, gerade da, wo ursprüngliche tiefe Gefühle Gelegenheit hätten, ich in einem Liede zu äußern, wenig Derartiges zu finden. Es sieht daher so aus, als ob in allen Fällen, wo die Gefühle stark und konzentriert waren, die magische Auffassung Platz griff und die Entwickelung profaner Gesänge durch sie hindurchgehen mußte.

Dahin gehören z. B. die sich auf die einzelnen Lebensabschnitte beziehenden Lieder, die Kinderlieder, Pubertätsgesänge und Totenklagen. Was die Kinderlieder anbetrifft, so überwiegen die Wünsche für die späteren Fähigkeiten des Kindes derart, daß der Gesang einen Zaubersinn erhält und es nur selten z. B. harmlose Schlaflieder gibt.[2]) Die Lieder sind hier in dem Lichte zu betrachten, den die Sitte von Müttern bei den Eskimo des Cumberland-Sundes darauf wirft. Die Mutter macht in einem Analogiezauber mit dem Kind die Bewegung des Kajakruderns und Bogenschießens durch und läßt ihn die Gabel in die Eßschüssel schleudern, was das Harpunieren eines Seehundes bedeutet. Dadurch wird der Knabe ein geschickter Jäger.[3]) Der Zauberinhalt eines solchen Kinderliedes, das Th. Hahn[4]) mitteilt, geht aus den Begleitumständen ohne weiteres hervor. Die Mütter singen es dort, während sie ihren Säugling auf dem

1) M. V. Portman, Andamanese Music Journal of the Royal Asiatic Society of Great Brit. a. Ireland XX. S. 184.

2) Vgl. die meist nicht primitiven Beispiele bei H. Ploß, Das Kind ed. B. Renz 1912 II. S. 14ff.

3) Boas, The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay. Bull. Amer. Museum of Nat. Hist. New York XV. S.484.

4) Th. Hahn, Die Nama-Hottentotten, Globus Bd. 12 S. 278.

Schoße halten und dabei die in dem Liede erwähnten Gliedmaßen küssen. Es lautet:

Du Sohn einer helläugigen Mutter,
Du Weitsichtiger,
Wie wirst du einst Spur schneiden (das Wild aufspüren) —
Du, der du starke Arme und Beine hast,
Du Starkgliedriger,
Wie wirst du sicher schießen, die Herero berauben ...

Ein direktes Zeugnis für die Zauberwirkung solcher Kinderlieder haben wir von den Zuñi. Wenn die Zuñifrau ihrem Knaben etwas vorsingt, so nennt sie ihn „ihren kleinen Mann" und spricht von allem, was sie hofft, das er werden soll, indem sie glaubt, dies sei zu seinem Wachsen notwendig. Und ähnlich verfährt sie mit ihrem Töchterchen.[1])

Die Pubertätslieder haben ohnehin religiösen Charakter, da der Akt selbst als eine Zeremonie betrachtet wird. Das Lied, zu dem sich in Buin (Salomo-Inseln) die Mutter oder Großmutter nach der Jünglingsweihe begeistert, um ihren Sohn oder ihren Enkel zu verherrlichen[2]), gehört in eine andere Klasse. Ebenso ist es mit den Gebräuchen anläßlich des Todes bestellt: die Sorge für den Verstorbenen, die in engster ursächlicher Verknüpfung mit der Sorge für das vom Toten mitunter gestörte Wohlbefinden der Überlebenden steht, ist so sehr durch magische Anschauungen bestimmt, daß sich nicht ein reiner Ausdruck des Gefühls in einem Totenliede Luft macht, sondern sich nur nebenher in dasselbe Eingang verschafft. Totenklagen und -gesänge werden vom Toten gehört und üben z. T. eine versöhnende, z. T. eine abschreckende Wirkung aus und sind daher maßlos übertrieben. So wurde Miß Fletcher[3]), die einen ohne Worte gesungenen Totengesang der Omaha mitteilt, von diesen erklärt: „Die Musik kann die unsichtbare Welt erreichen und dorthin die Gedanken und das Verlangen hintragen. Der Gesang ist für den Geist des Toten, er ist dazu da, um ihn zu erheitern, wenn er von seinen Teuern fortgeht, die er auf der Erde zurückläßt. Wenn er die Stimmen seiner Freunde hört, so helfen ihm ihre angenehmen Töne dazu, auf seiner unvermeidlichen Reise vorwärts zu gehen." Und die Hupa haben sogar die Erklärung für das Mitklagen Unbeteiligter erfunden, daß diese die Gelegenheit benutzen, um ihre eigenen Toten zu beklagen in der Erwartung, die Seele des eben Verstorbenen werde die Tatsache der Klage ihren verstorbenen Angehörigen mitteilen.[4])

Unter den Gesängen des täglichen Lebens nehmen die Kriegs- und

1) O. T. Mason, Woman's Share in Primitive Culture 1895 S. 176.
2) Thurnwald a. a. O. I. S. 258ff.
3) Fletcher a. La Flesche a. a. O. S. 593.
4) Goddard a. a. O. S. 71.

Jagdgesänge einen besonderen Raum ein. Diese Tätigkeiten sind aber viel zu sehr mit leidenschaftlichem Verlangen nach Erfolg erfüllt, als daß zunächst eine andere Behandlung der betreffenden Gesänge als eine magisch-religiöse dabei Platz greifen könnte. Gerade hier hat die moderne Ethnologie unzweideutige Belege geliefert, daß zur Vorbereitung für einen erfolgreichen Krieg oder Jagdzug die Religion gehört. Aber auch nach dem Erfolg gibt es genug magische Motive, z. B. um das Unheil abzuwenden, das von den erschlagenen Feinden oder dem erlegten Wilde droht. Immerhin ist die Freude über das glückliche Gelingen und das Lob des tapfern Kriegers und erfolgreichen Jägers wohl öfters ein ursprüngliches profanes Motiv der Gesänge.

Während die vorher genannten Motive aus dem täglichen Leben zu tief das Interesse des primitiven Menschen berühren, als daß sie von vornherein nur gefühlsmäßig behandelt werden können, gibt es andere, die zu wenig unmittelbar seinen Anteil erregen, um zur Behandlung im Liede Anlaß zu geben. Dazu gehören besonders die Schönheiten und Schrecken der umgebenden Natur. Beides ist ihm gewissermaßen zu sehr auf den Leib gerückt, um Wohl- und Übelbefinden, das gemütlich daraus hervorgeht, objektivieren und bewußt empfinden zu können. Es wäre undenkbar, daß ein Primitiver die im Frühling erwachende Natur mit ihren Blumen, die Kälte des Winters, die Erhabenheit der Sternwelt besingen könnte. Bezieht er aber das alles auf die Erlangung der Nahrung, auf die Erhaltung der Gesundheit und auf das Wirken von Wesen, die mit beidem in ursächlicher Verbindung stehen, so finden wir auch die den Primitiven kennzeichnende genaue Naturbeobachtung und die Empfindung des Schönen darin im Liede zum Ausdruck gebracht. Je toller der Donner während der Regenzeit krachte, die ihnen die Nahrung für das ganze Jahr bringen sollte, desto vergnügter waren die Huichol und beobachteten mit freudiger Dankbarkeit, welche der Göttinnen der verschiedenen Himmelsrichtungen die größten Wolkenmassen an den Gebirgen zusammentürmte. Gar nicht enden will der entsprechende Regengesang der Cora, in dem das allmähliche Heraufkommen der Wolkengottheiten am Himmel, ihr Aufbruch von den Weltenden, ihr dumpfes Reden, ihr Zusammentreffen über dem Lande der Cora und dann ihr Herabkommen auf die Erde als Regen im einzelnen geschildert wird:

Dort oben im Osten erheben sie (d. h. die Götter) sich mit ihren Wolken;
Schön schwarz sind die Wolken, schön weiß sind die Wolken.
Hier erscheinen sie wie ungesponnene Baumwolle, schön baumwollen sind die Wolken. ...[1])

1) Die Nayarit-Expedition I. S. 79f.

Oder man wagt sich sogar daran, das allmähliche Verlöschen der Sterne beim Morgengrauen zu schildern, indem nacheinander in allen Weltgegenden die Gesänge der Sterngottheiten verstummen.[1]) Die Sterne des Nachthimmels werden als Blumen angeschaut, denen man deshalb eine besondere lebenspendende Kraft zuerkennt:

... Von hier unten aus werden sichtbar die Blumen im Gebirge.
Die (weiße) Lilie ist da, schön wolkig, schön lebensvoll, von hier unten sieht man sie.
... Lebensvoll erscheint von hier unten aus die prächtige (dunkelrote) Lebenslilie.
Hier unten schaut man sie dort am Himmel,
Dort befindet sich alles Leben,
In der Kürbisschale unserer Mutter (d. h. am Nachthimmel der Mondgöttin) haben wir das Leben ...[2])

Vereinzelt kommen allerdings auch profane Gesänge über Naturschönheiten vor. So gibt uns Rink[3]) den Gesang eines Südgrönländers über das schöne Wolkengewoge um einen hohen Berg. Es fragt sich aber, unter welchem Gesichtspunkt etwa des günstigen Wetters für das Kajakfahren und den Seehundfang das geschehen ist. Ein anderer Gesang an derselben Stelle schildert ebenso die Wolkenumhüllung an den Bergen einer Gegend und das Erfülltsein von Eis, so daß man erst spät im Frühling von diesem „elenden" Orte fortkommen kann.

Es bleibt eben für die profane Lyrik im wesentlichen alles das übrig, was sich unmittelbar auf die kleinen Dinge der täglichen Erfahrung bezieht als Anhaltspunkt für die dabei gehegten Gefühle, sei es, daß man an kulinarische Genüsse denkt, an die gehabte Beschäftigung, an die Schwächen seiner Mitmenschen und die durch sie erregten Gefühle des Ärgers, der Unzufriedenheit, der Furcht, Liebe und Bewunderung. Öfters sind also nicht die Gefühle selbst behandelt, sondern nur die konkreten Vorgänge, aus denen die Gefühle nicht ohne weiteres verständlich sind. So heißt ein Gesang der Botokuden: „Die Sonne geht auf, Alte, tu' etwas in deinen Topf, damit ich essen und auf die Jagd gehen kann."[4]) Ein anderer Gesang von ihnen behandelt ebenso lakonisch die Freude über den Erfolg auf der Jagd und die Aussicht auf Essen, während ein Jagdgesang, der in der Aufzählung der zu erlegenden Tiere besteht, eher in das Gebiet der magischen Lieder fällt. Ein Lobgesang auf den Häuptling lautet: „Der Häuptling hat keine Furcht."[5]) Die 18 profanen Lieder, die ich

1) a. a. O. S. 242. 2) a. a. O. S. 93.
3) Henry Rink, Tales and Traditions of the Eskimo 1875 S. 68.
4) A. de Saint-Hilaire, Voyage dans les provinces de Rio de Janeiro et de Mines Geraes 1830 II. S. 166 f.
5) P. Ehrenreich, Die Botocudos, Zeitschr. f. Ethnol. XIX. S. 33. 61.

neben zahlreichen an den religiösen Festen gesungenen Gesängen bei den Huichol aufschrieb, behandeln bis auf fünf mit äußerst nichtigem Inhalt Liebesangelegenheiten. Eins dieser fünf lautet: „Eine blaue Taube flog vor mir vorbei, als ich ging.“ Ein zärtliches Lied singt der liebende Jüngling, der seine Geliebte auf kurze Zeit verläßt: „Ich ließ sie zurück, da weinte sie, als ich ging. Sie weinte, als ich sagte, ich gehe.[1]) Da kehrte ich um und sagte (bei mir), vielleicht erkrankt meine Geliebte. Dann ging ich fort.“

„Beinahe jeder Eskimo“, sagt Boas[2]) hat seine eigene Melodie und seinen eigenen Gesang. Einige wenige von diesen werden unter den Eskimo sehr beliebt und werden wie unsere Volkslieder gesungen. Was den Inhalt betrifft, behandeln sie fast alles Erdenkliche: die Schönheit des Sommers, die Gedanken und Gefühle des Dichters bei jeder Gelegenheit, z. B. wenn er auf einen Seehund lauert oder sich über einen andern ärgert usw. oder sie erzählen von einem wichtigen Ereignis, z. B. von einer Reise. Sehr beliebt sind satirische Lieder. Einige Gesänge, die diese Worte illustrieren, gibt Rink[3]) von den Eskimo von Grönland, darunter einen Gegengesang zweier Eskimo aus Ostgrönland, wie sie wechselseitig angestimmt wurden, um durch Spott und Satire den Gegner herabzusetzen und ihn in den Augen der übrigen lächerlich, auch durch Aufzählung seiner Taten verabscheuungswürdig zu machen, so daß die dadurch erzielte allgemeine mißächtliche Meinung als gerichtliche Sühne für schwere Vergehen gilt. Es sei deshalb diese Probe hierhergesetzt.

Pulangitsissok (der eine Gegner) singt:

Es gab eine Zeit, wo Savdlat wünschte, ich möchte ein guter Kajakfahrer sein,
Daß ich eine gute Ladung auf meinen Kajak nehmen könnte.
Vor vielen Jahren verlangte er von mir, ich möchte eine schwere Ladung in meinen Kajak einnehmen.
(Das geschah damals), als Savdlat seinen Kajak an meinen gebunden hatte (aus Furcht zu kentern).
Damals konnte er viel auf seinem Kajak tragen,
Als ich dich ins Schlepptau nehmen mußte und du höchst erbärmlich schriest,
Und furchtsam wurdest
Und beinahe umgeschlagen wärest
Und dich an meinen Kajakstricken halten mußtest.

Besondere Neigung zur Satire und zu Schmähungen zeigen auch die vielen Gesänge von den Salomoinseln, die zum weitaus größten Teile Beziehungen der beiden Geschlechter zueinander zum Gegenstand haben. Während die von den Frauen gesungenen Lieder durchweg Sehnsucht

1) Die Worte „ich gehe“ sind der übliche Abschiedsgruß.
2) F. Boas, The Central Eskimo 6th Report Bureau of Ethnol. S. 649.
3) Henry Rink a. a. O. S. 67 f.

ausdrücken und so unserer Liebeslyrik am nächsten stehen, entladet sich in den Männerliedern stets nur die Unzufriedenheit mit der Geliebten in einer Reihe von Schmähungen, indem gewöhnlich der weibliche Geschlechtsteil recht unflätig und deutlich mit allen möglichen Naturdingen verglichen wird. Außerdem gibt es eine Anzahl anläßlich eines Sieges oder des Baus einer Häuptlingshalle verfaßte Triumphlieder, wobei die Feinde geschmäht und ihr Verhalten satirisch beleuchtet wird, einige Gesänge, die ein Zerwürfnis des Häuptlings zu seinen Leuten zum Gegenstand haben, einige Freundschaftslieder und anderes. Sicherlich muß man wegen der ausführlichen Darstellung des mannigfaltigen Inhalts und wegen der zur Verfügung stehenden Ausdrucksmittel für die verschiedenen Stimmungen den Liedern bereits eine höhere Stelle zuweisen, doch dürften die Motive an sich auch auf primitiveren Stufen zu finden sein. Es sei als Probe nur ein zur Panpfeife gesungenes Lied mitgeteilt, in dem der Dichter, ein Häuptling, sein Zerwürfnis mit seinen Leuten behandelt.[1])

Ihr Teufelspack,
Was hab' ich, Hacker Papagei, euch Übles zugefügt,
Daß ihr mir ernstlich droht?
Ihr grifft zum Wurfspeer nicht,
Wenn ich, das Zauberkraut, im Kampf euch höhnte ...
Wenn ich, der Hacker Papagei, ein Schwein nun mal zerlege,
Dann mögt ihr Schlangen knabbern,
Denn ich, der Hacker Papagei, bin doch bekannt (wegen meiner Freigebigkeit)!

Die Lieder der Salomo-Insulaner sind um so mehr für die Beurteilung primitiver Verhältnisse in Betracht zu ziehen, als auch die Australier nach älteren Berichten neben kleinen, nur eine Zeile umfassenden Gesängen längere an Empfindung wie an Mannigfaltigkeit des Inhalts reiche Lieder besitzen. Von den Westaustraliern z. B. hat uns Grey ein Lied überliefert, das trotz aller augenscheinlichen Freiheit in der Übersetzung in dem Gedanken richtig wiedergegeben sein mag und die Klage einer Frau an ihren Gatten enthält, der sich ein jüngeres Weib genommen hat. Die andere Frau antwortet darauf im Liede.[2]) Die sonstigen Gesänge von tieferem Gefühl, die er anführt, z. B. das einer Alten, die die Männer zur Rache für einen vermeintlich infolge Zauberei verstorbenen Jüngling aufruft, scheinen mehr magischer Natur zu sein.[3])

1) R. Thurnwald a. a. O. I. S. 50f.
2) George Grey, Journals of two expeditions ... in northwest ... Australia II. 313f.
3) a. a. O. S. 315f., vgl. S. 300—316 und die Beispiele bei Eyre, Journals of Expeditions ... into Central Australia II. S. 239ff. Waitz-Gerland, Anthropologie der Naturvölker VI. S. 755ff.

Durchweg kurze beschreibende Gesänge, nach den wenigen Proben zu urteilen, gibt es bei den Andamanesen. „Ich komme dich besuchen, der Mond ist untergegangen", heißt ein solches Lied. Oder: „Am Ende des Tages gingen wir langsam und hörten das Geräusch eines Bootbaus."[1])

Die Mehrzahl der primitiven Gesänge scheint sich demnach von einer bloßen Mitteilung nur durch die musikalische Form zu unterscheiden, zumal der Gesang, wie es auch bei der Mitteilung der Fall ist, nicht für den Sänger allein, sondern für Zuhörer bestimmt bzw. als Einwirkung auf die Außenwelt gedacht ist. Doch unterscheidet sich der Inhalt wieder von der Mitteilung dadurch, daß nur Andeutungen von einem Geschehen gemacht werden und eine Grundstimmung, eine Idee festgehalten wird. Episch sind die primitiven Gesänge also nicht. Daß sie nicht vom Rhythmus der Arbeit stammen, ist bereits aus der Seltenheit von Arbeitsgesängen gefolgert. Will man daher überhaupt von einem Ursprung der profanen Gesänge sprechen, so bleibt nur die magisch-religiöse Entstehung übrig, weil die Gesänge dieser Gattung weitaus am zahlreichsten sind, emphatische Wiederholungen voraussetzen und die ganze Skala von leidenschaftlichem Gefühl bis zur bloßen Schilderung herab enthalten. Dazu sind die magischen Gesänge aus dem praktischen Bedürfnis geboren. Ein Beweis für die allmähliche Entstehung profaner Gesänge nach der Gewohnheit der magisch-religiösen ist jedoch unmöglich zu liefern. Der Versuch Combarieus[2]), einen direkten Beweis für die Ableitung der einzelnen Kategorien profaner Gesänge aus magisch-religiösen Beispielen aus der Antike und der späteren Zeit zu bringen, ist vielmehr wenig überzeugend ausgefallen, wenn auch seine allgemeinen Erwägungen darüber nicht ohne Wert sind. Hier kann nur ein genaueres Studium der Tatsachen bei den Primitiven fördern, falls überhaupt ein Ergebnis möglich ist.

Mythen und Erzählungen. Wie Entstehung und Entwickelung der Gesänge aus den uns bekannten Tatsachen bei den Kulturvölkern nicht geschlossen werden kann, so ist das auch nicht bei der erzählenden Poesie der Fall. Allerdings hat sich eine Gattung, die Märchen und Mythen, so sehr in den schriftlichen Überlieferungen der Kulturvölker und im heutigen Folklore erhalten, daß auch jeder, der sich nicht mit den Naturvölkern beschäftigt hat, ihnen eine große Bedeutung für die frühe Zeit der Menschheit zuerkennen wird. Und darin hat er recht. Aber das

1) Portman, a. a. O. S. 187. 189. Vgl. auch die mannigfachen Beispiele von den Gesängen der Primitiven überhaupt bei E. Grosse, Anfänge der Kunst S. 226ff.

2) Jules Combarieu, La musique et la magie 1909.

Verständnis dafür, wie solche überaus phantastischen Erzählungen zustande kommen, kann er nicht haben, da sie nur aus der ganzen Entwickelung der primitiven Anschauungen heraus verstanden werden können. Würde die magische Einkleidung der Naturobjekte in ihrer Beziehung auf das Wohlbefinden des Menschen nicht stattgefunden haben, so hätten die Erzählungen, die sich an sie anlehnen, nicht die profane Erzählungsliteratur so überwuchern können, wie es geschehen ist.

Es ist zweifellos ein Nachteil für die ethnologische Forschung, daß es bei den Naturvölkern sehr vom Zufall abhängt, welche Arten von Erzählungen vom Forscher aufgeschrieben werden. Daß aber die einfachen Geschichten vom Tun und Treiben der Menschen unter Hervorhebung des Interessanten, des Lobens- und Tadelnswerten, des Satirischen und Humoristischen so sehr zurücktreten, ist zu allgemein, als daß nur ein Zufall in der Wiedergabe der Überlieferung vorliegen könnte. Natürlich erzählen sich die Primitiven die Ereignisse des täglichen Lebens, die Erlebnisse im Kriege, auf der Jagd, auf Reisen, Züge von Heldenmut, Aufopferungsfähigkeit, Geschicklichkeit, Feigheit usw. geradeso wie wir, aber die dauernde Überlieferung, die geschichtliche Erinnerung ist sehr gering. Ja, man muß sogar annehmen, daß die Reisenden aus persönlichen Erinnerungen der einzelnen Gewährsmänner eher zu viel als zu wenig berichten, insofern als die betreffenden Erzählungen den Autor nicht überlebt haben würden. Noch seltener aber sind zeitlose Darstellungen von interessanten Menschenschicksalen oder Charakteren, da eine moralische Tendenz vollständig fehlt. Deshalb ist eine solche Geschichte wie die aus Grönland von dem Lügenbold Kasiagsak, der sein Weib und alle Welt durch die gröbsten Lügen täuschte und durch Schwindeleien allerhand augenblickliche Vorteile erlangte, bis er schließlich getötet wurde[1]) — schon als besondere Ausnahme anzusehen.

Das menschliche Gefühlsleben, die Schilderung von Heldentaten, das Aufsteigen von armseligen Verhältnissen zu einem geachteten Häuptling des Stammes und vom verschmähten zum freudig empfangenen Liebhaber und eine Reihe sozialer Verhältnisse lernen wir eigentlich nur zufällig und zwar auf dem Umwege von Mythen und Märchen kennen, wo diese Dinge nicht die Hauptsache, sondern nur eingeschmuggelt sind. Was dagegen den Primitiven von vornherein dauernd interessiert, das sind einmal die zauberischen Eigenschaften der Menschen, sodann ihre Beziehungen zu den Naturobjekten, denen sie besondere Kräfte und Leben zuschreiben, und schließlich die Taten und Schicksale dieser Objekte. Zweifellos ist der Kreis für solche Erzählungen weit größer, als der für die

1) Rink a. a. O. S. 291.

praktischen magisch-religiösen Betätigungen, denn diese finden in der Fürsorge für die verschiedenen Seiten des irdischen Wohlergehens ihre Begrenzung, während die Welt der magischen Spezialfälle und der interessierenden Objekte eine weit größere ist. Auch ist die Aufnahmefähigkeit für Mythen weit ausgedehnter als die für magisch-religiöse Begehungen. Trotz alledem kann man nur auf dem Grunde der Religion im weitesten Sinne in die Mythen eindringen, denn in ihr haben wir den einzigen zuverlässigen psychologisch faßbaren Ausdruck des Glaubens. Vertrautheit mit dem, was in den Riten als magisch möglich erscheint, die Anschauungen über die magische Wirkung der Naturobjekte und vor allem auch die Fähigkeit der Primitiven zu der kollektiven Zusammenfassung umfassender Objekte oder vieler einzelner heterogener Teile als einer einzigen Persönlichkeit müssen im Mythus im Auge behalten werden.

Die magische Erzählung, die Sage, das Märchen und der Mythus bauen sich alle auf diesem magisch-religiösen Grunde auf und sind unter sich nur durch Äußerlichkeiten, nicht durch grundlegende Unterschiede gesondert. Menschliche übernatürliche Fähigkeiten und die bewußten Beziehungen zwischen dem Menschen und den naturmythologischen Wesen charakterisieren die magische Erzählung. Im Märchen und Mythus taucht die Frage, ob die auftretenden Personen gewöhnliche Sterbliche sind, nicht mehr grundlegend auf, obwohl namentlich das Märchen scheinbar oft an solche anknüpfen, denn das Märchen macht kein Aufhebens von seinen Helden, während der Mythus von Persönlichkeiten und Göttern handelt, die über die Menschheit erhaben und für die Gestaltung der Welt von Bedeutung sind. Erst die spätere Form des Heldenmythus sucht wieder das Menschliche von dem Überirdischen strenger zu trennen. Die Sage wiederum umfaßt alle drei genannten Kategorien, indem sie von bestimmten historischen Personen oder bekannten Örtlichkeiten ausgeht.

Im Grunde haben alle diese mythischen Erzählungen ihren Ursprung in der praktischen Anwendung des magisch-religiösen Glaubens und in dem Verlangen nach Erklärung der eigenen Gebräuche und der Erscheinungen der Umwelt. Es ist daher schwer denkbar, daß Märchen mit der Anwendung himmlischer Motive in einer schlichten Erzählung gleichsam aus dem Nichts entstanden sein sollen. Da sie nur der modernen wissenschaftlichen Forschung ihre himmlische Herkunft verraten, aber nicht dem Kreise, für den sie bestimmt sind, so müssen eben Mythen vorhergegangen sein, die Erklärungen über die Natur der himmlischen Objekte auf religiöser Grundlage geliefert haben. Das bloß unterhaltende naturmythologische Himmelsmärchen ist am ehesten als Abschleifung der erklärenden Mythen zu verstehen.

Obwohl sie eine unmittelbare Deutung nicht nur dessen geben, was geworden ist, sondern zugleich dessen, was man täglich und jährlich sich wiederholen sieht, so wird doch alles in die Vergangenheit projiziert, derart, daß eine ganze Geschichte aller Erscheinungen der Welt auf Grund der Tätigkeit von Persönlichkeiten entsteht. Durch die Verlegung in die Vergangenheit wird zugleich der Glaube daran gestärkt. Doch ist der Wahrheitsgehalt aller feststehenden mythischen Gebilde trotz der vielen Widersprüche und Varianten ohnehin für den Primitiven äußerst groß. Näher der Gegenwart spielen dagegen mitunter die magischen Erzählungen, indem die Anwendung des bestehenden religiösen Glaubens an die Beziehungen zur Welt der außermenschlichen Wesen, der Dämonen und Götter Geschichten zutage fördert, die auch heute noch geschehen können.

Dazu gehören die Abenteuer mit den in die Religion eingeführten Tieren zur Gewinnung eines Beschützers, die Verheiratung mit Tieren und anderen dämonischen Wesen, die zeitweise Verwandlung in solche, die Besuche in der Tiefe des Wassers, im Himmel, im Totenreich und die Erzählungen von besonderen schamanistischen Kräften. Eine besondere Abteilung von solchen magischen Erzählungen, die aber stets in die Vergangenheit verlegt wird, ist die Erlangung der Riten von Kultgenossenschaften, von Tänzen und Gesängen durch direkten Verkehr eines Menschen mit den Wesen, die sie in Besitz haben. Die Märchen haben in der Darstellung der Beziehungen der Tiere zueinander ein sehr weites Gebiet, in deren Verständnis man eigentlich noch sehr wenig eingedrungen ist. Zum großen Teil handeln sie von dem Vergleich der natürlichen Fähigkeiten der Tiere, von ihrer früher anderen Lebensweise, und wie sie ihre gegenwärtigen Eigenschaften und Merkmale erhielten. Doch kommen auch die merkwürdigsten magischen Verhältnisse unter ihnen vor, ohne daß man immer einen Sinn darin entdecken kann.

Es sind hier noch nicht die Tiere in ihren Beziehungen zu den Himmelsmythen gemeint, wo sie bei großen Katastrophen, der Flut, dem Herabholen des Feuers und anderem helfen und bei der Gelegenheit nebenbei gewisse Merkmale erhalten, oder wo sie gleich den Heilbringern von menschlicher Gestalt Kulturgüter einführen und die Welt in Ordnung bringen. Es beginnt damit das unabsehbare Gebiet der mythischen Erzählungen, in denen sowohl der Mensch wie das Tier nicht ohne weiteres bloß als das, was der Name besagt, sondern an Stelle von Himmelskörpern oder dergleichen aufzufassen sind. Etwas Spezifisches bieten hier zunächst noch die Australier. Infolge ihrer totemistischen Anschauungen hat dort z. B. bei den Aranda und Loritja[1]) die ganze Mythenbildung eine

1) Carl Strehlow a. a. O.

eigentümliche Richtung auf die totemistischen Vorfahren genommen, zu denen vor allem Tiere, aber auch Feuer, Wasser, Wind, die Gestirne u. a. gehören. Unsäglich einförmige Wandersagen über die tierischen Vorfahren geben Kunde, wo sie schließlich in die Erde eingingen oder sich in Felsen u. dgl. verwandelten, damit man u. a. weiß, von welchem Totem ein Kinderkeim in eine Frau gekommen ist und wo die totemistischen Riten stattfinden müssen. Das irdische Element überwiegt hier noch offensichtlich. Im übrigen aber ist ein schrankenloser, heute noch recht unabsehbarer Kampf zwischen den Mythendeutern entbrannt, die ein Verständnis eines Mythus erst dann zu haben glauben, wenn sie jeden entscheidenden Vorgang durch einen entsprechenden tatsächlichen Zug in dem Verhalten der Naturobjekte ausfindig gemacht haben — und denjenigen Erklärern, die daneben der bloßen Phantasie ohne Vorlage in einem Naturobjekt weitgehend Rechnung tragen. Die hauptsächlichsten Naturdinge, die als Vorlage dienen, sind die Gestirne, und unter diesen ist wieder am fruchtbarsten der Mond, der durch seinen wundersamen Lauf, durch seine Phasen und durch sein Verhältnis zur Sonne und zu den Sternen eine schier unerschöpfliche Fülle von Schicksalen und Handlungen mythischer Personen hat entstehen lassen. Neben solchen konsequent durchgeführten Mondmythen finden sich aber auch viele einzelne aus dem Zusammenhang gerissene Motive wie das Zerstückeln und Wiederaufleben, die sich in irgendwelchen Erzählungen wiederfinden, ohne daß man die damit charakterisierten Tiere oder Menschen sofort als Mondwesen oder die Erzählungen als Mondmythen ansprechen darf. In den Coramythen z. B. gibt es eine Anzahl Tiere, die alle zerstückelt werden und wieder aufleben, auch Morgen- und Abendstern sind darunter, ohne daß es möglich ist, sie stets mit dem Monde in Beziehung zu setzen.[1]) Die Eigenheiten des Mondes werden also entweder leicht auf andere Dinge in der himmlischen Sphäre übertragen, da er zugleich mit ihnen ein einheitliches Ganzes bildet[2]), oder Erzählungen wenden geläufige Züge auf heterogene Wesen an oder endlich, man muß durch sonstige Vorgänge in der Natur — vielleicht auch durch bloße Phantasie — auch noch auf dieselben Motive kommen. Für das Motiv des Zerstückelungsgebietes bieten sich z. B. die aus vielen Teilen bestehenden Einheiten in der Natur, der Sternhimmel, das Feuer, der Mais, Tiergattungen usw., die verschwinden und wieder erstehen.

Wie an den Mond, so kann sich an jedes Naturobjekt am Himmel wie auf Erden die menschliche Phantasie machen. Es ist dabei auffällig, wie leicht zur Ausgestaltung einer von irdischen Objekten ausgehenden Er-

1) Die Nayarit-Expedition I. S. LXVI. 179.
2) Vgl. vorher S. 43.

zählung der Himmel hineingezogen wird. So ist es, um nur ein Beispiel anzuführen, mit den Flutsagen, die so häufig an eine bestimmte Örtlichkeit gebunden sind, und doch die Überflutung der Welt durch die als Wasser aufgefaßte Nacht und merkwürdige mythische Züge von der Rettung einiger Menschen u. a. aufweisen, so daß eine bloße dürre naturwissenschaftliche Beschreibung einer Flutkatastrophe auf Grund lokaler Verhältnisse kaum vorkommt. Sprechen wir aber von der menschlichen Phantasie im engeren Sinne im Mythus, so kann man als Phantasieprodukt im Gegensatz zur Naturvorlage die Erzählungen rechnen, in denen im Anschluß an wirklich menschliche und natürliche Verhältnisse allerhand phantastische Möglichkeiten ausgedacht sind. So wurde ich von einem Huichol gefragt, ob die mexikanischen Frauen auch die Menstruation hätten, und er erzählte mir mit allem Ernst als etwas gar nicht weiter Wunderbares, daß es noch vor kurzem in einem Dorfe Leute gegeben habe, die ohne Anus waren. Erzählungen, wie die richtige Art des Beischlafs eingeführt wurde, und wie es früher damit bestellt war, sind gar nicht selten. Ebenso erzählt ein Eskimomythus, daß früher die Kinder im Mutterleibe durch den Beischlaf genährt wurden und ursprünglich überhaupt nicht darin waren, sondern im Grase gefunden wurden, bis eines von ihnen an den Stiefeln einer Frau in die Höhe und in ihren Leib kletterte.[1]) Übernatürliche Geburt durch Genießen einer Frucht o. dgl. liegt der Phantasie an sich daher gar nicht fern und hat daher nichts mit einer tatsächlichen vollständigen Unkenntnis einer Beziehung zwischen Beischlaf und Konzeption zu tun. Selbstverständlich knüpfen sich ähnliche ausschweifende Erzeugnisse der Phantasie an alle möglichen menschlichen Tätigkeiten und sozialen Verhältnisse an, nicht zum wenigsten auch, wie schon erwähnt, an alle magischen Erfahrungen. Dazu gehört, wie von Ehrenreich mehrfach betont ist, z. B. die Herkunft der Amazonensagen von der sozialen Stellung der Frau.

Diese beiden Richtungen in der Methode, wie man zu einem Verständnis der Mythen fortschreitet, sind leider sehr ungleich ausgebildet. Denn während die Himmelsmythologie große Fortschritte gemacht hat und berauscht von ihren Erfolgen eine Grenze für ihre Deutungen kaum noch anerkennt, begnügen sich die Vertreter der Phantasietätigkeit im Mythus mit generellem Widerspruch, ohne ihrerseits ihrem Standpunkt in methodischen psychologischen Untersuchungen mehr Geltung zu verschaffen. Hier macht sich ganz besonders erschwerend auch die Leichtigkeit fühlbar, mit der Märchen und Mythen wandern, so daß gerade auf diesem Gebiete ein unübersehbares Material zu endgültigen Feststellungen durchzuarbeiten wäre. Ich muß mich daher mit dem wenigen hier Angeführten

1) Boas, The Eskimo of Baffin Land a. a. O. S. 483.

begnügen und zu weiterer Einführung auf das Buch des besonders mit der Materie vertrauten und besonnenen Forschers Paul Ehrenreich „Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen 1910" verweisen, das freilich trotz prinzipieller Wahrung der Rechte der verschiedenen Richtungen zu sehr die Mondmythologie bevorzugt und der Phantasie im engeren Sinne zu wenig Spielraum läßt.

Die bildende Kunst.

Ornamentales Zeichnen kann aus der Technik begriffen werden, indem Muster, die durch die Technik entstehen, auch dann nachgeahmt werden, wenn die Technik, die die Ornamente zufällig hervorbrachte, nicht mehr geübt, sondern durch ein anderes Verfahren ersetzt wird. Das geläufigste Beispiel dafür ist die Korbflechterei. Daß Körbe vielfach die Vorläufer von Töpfen waren und diese daher — indem Korb und Topf durch Ausschmieren des Geflechts mit Lehm vereinigt wurden — auch die zufällig durch die Technik zustande gekommene Ornamentik der Flechterei beibehielten, ist schon vor längerer Zeit angenommen worden und hat manches für sich, da sich zweifellos gerade an Gefäßen Flechtmustermotive häufig eingeritzt oder aufgemalt finden.[1]) Ebenso trifft man zuweilen an den Stellen gemalte Streifen, wo sonst Bänder zur Befestigung sitzen wie z. B. bei der Befiederung südamerikanischer Pfeile, und kann daher unschwer den Weg verfolgen, wie zunächst aus Eindrücken der Fäden auf dem bei der Befiederung gebrauchten Pech die Muster zurückblieben und dann, als die Befestigung nicht mehr in der Weise geübt wurde, die Muster trotzdem nachgeahmt wurden.

Das Wohlgefallen allein veranlaßt die Beibehaltung der Muster in solchen Fällen nicht, sondern auch die Auffassung von ihrer notwendigen Zugehörigkeit als Ausfluß „komplexer" Ideen. Es kommt außerdem die häufig festgestellte Eigentümlichkeit des Primitiven hinzu, in die unscheinbarsten Ornamente interessierende Objekte hineinzusehen. Gewöhnlich sind es die Umrisse der Ornamentteile, die das Bild eines Objektes, z. B. eines ganzen Tieres wachrufen, teils entspricht ein Muster einem charakteristischen Teile eines Naturobjektes.

Es ist nachgewiesen worden[2]), daß durch das mechanische Flechten ohne besonderes Zutun des Arbeitenden eine Menge Muster, z. B. Stufen, Kreuze,

1) Mason, Aboriginal American Basketry, Report Nat. Mus. Washington 1902 S. 380ff. E. Grosse, Anfänge der Kunst S. 125f. 137f. C. Schuchhardt, Das technische Ornament in den Anfängen der Kunst, Prähistorische Zeitschrift I. S. 37ff. Karl Weule, Negerleben in Ostafrika, 2. Aufl. 1909, S. 330f.

2) Max Schmidt, Indianerstudien in Zentralbrasilien S. 334ff.

Rhomben und sogar Mäander entstehen können (Abb. 3 u. 4). Derartige Ornamente haben daher schon auf dem Geflecht selbst Beachtung gefunden, zumal wenn man die schon erwähnte Tatsache in Betracht zieht, daß in diese geometrischen Figuren Naturobjekte, namentlich Tiere hineingesehen werden, wodurch das Interesse an ihnen ganz außerordentlich wächst. Solche Flechtarbeiten können daher mit Bewußtsein der Tummelplatz einer reichen Ornamentik werden. Es entstehen durch Hervorhebung etwa vermittels andersfarbiger Fasern nicht nur geometrische Ornamente, sondern die hineingesehenen Objekte werden — natürlich in sehr stilisierter Weise — ausgestaltet und diese Darstellungen kann man in solcher Stilisierung, unter günstigen Umständen mit Namen von Naturobjekten belegt, in der Ornamentierung anderer Manufakte wiederfinden. Ein klassisches Gebiet sind hierfür die Indianerstämme des oberen Schingu (Zentralbrasilien), wo ein Teil der Darstellungen auf den Geräten z. B. das Weiberdreieck, d. h. das von den Weibern über den Geschlechtsteil gebundene Dreieck aus Rindenbast, (Abb. 5 a.) oder den Mereschu-Fisch (Abb. 5 d, e.) als Rhombus vorstellt, nach unseren Begriffen geometrische Gebilde, deren Ableitung aus natürlichen Flechtmustern nachgewiesen ist[1]). Natürlich werden aber auch ganz ähnliche, ebenfalls auf Flechtmuster zurückgehende geometrische Figuren mit anderen Bezeichnungen belegt, was nur ein weiterer Beweis für das Hineinsehen von Objekten in schon vorhandene Ornamente ist (Abb. 5 b,

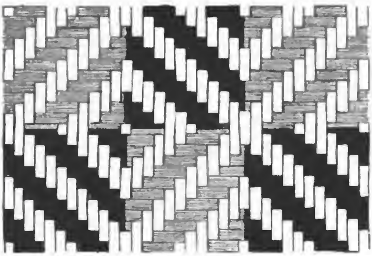


Abb. 3.

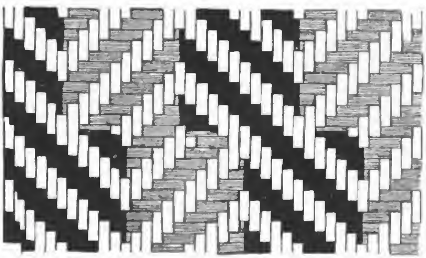


Abb. 4.

Abb. 3 u. 4. Rhomben und Mäander als zufälliges Ergebnis der Flechttechnik. Schematische Darstellung nach Max Schmidt, Indianerstudien in Zentralbrasilien.

1) K. von den Steinen, Correspondenzblatt der Deutschen Ges. für Anthropol., Ethnol. u. Urgesch. 1904 S. 126 f. Schmidt a. a. O. S. 378 ff.

c, f.). Betrachtet man nun die sonstigen dort vorkommenden Darstellungen von Tieren und Objekten, so kann man sich nicht dem Eindruck entziehen, daß sich die ganze symbolische Ornamentik mehr oder weniger auf solchen

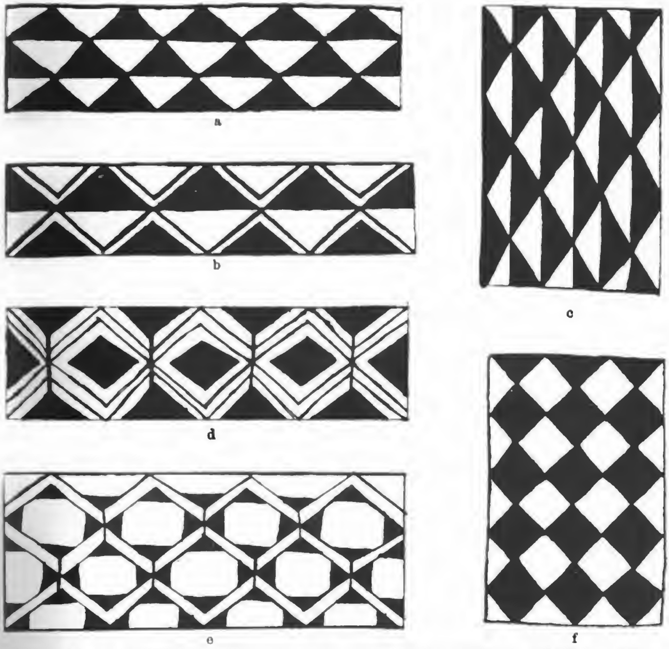


Abb. 5. Aus Geflechtsmustern entstandene Darstellungen von Objekten und Tieren. Oberer Schingu. Nach K. von den Steinen, Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens. a Frauendreiecke, b Fledermäuse, c hängende Fledermäuse, d, e Mereschu-Fische, f Bienen.

Flechtmustern aufbaut, und auch sonst in Süd- und Nordamerika und an vielen anderen Stellen der Erde sind solche Muster manchmal die Grundlage der Ornamentik.

Psychologisch richtig und zugleich von Bedeutung für den Gang der Entwickelung wäre es zu entscheiden, ob eine bewußte Nachahmung der auf natürliche Weise gegebenen Muster erst nach dem Hineinsehen der Bedeutung erfolgt ist oder ein spielerischer Trieb Kritzeleien nach Maßgabe der täglich geschaffenen oder vor Augen befindlichen Muster ausgelöst habe,

worauf man sich erst an den isolierten Bildungen der Ähnlichkeit mit Objekten bewußt geworden sei. Doch geht man wohl in dieser Fragestellung bereits zu weit. Wir müssen uns mit der Wahrscheinlichkeit begnügen, daß auch bei den einfachsten Kritzeleien, wie man sie z. B. an Felszeichnungen findet, bald an konkrete Vorbilder in der Natur gedacht worden ist. Woher die einzelnen Linien sonst noch, abgesehen von der Flechtornamentik stammen, ist unmöglich nachzuweisen. Man hat z. B. mit Recht besonders an Schleifrillen gedacht[1]), durch die gerade Rinnen, Mulden und Kurven entstehen, als Ansatz für weitere Linien infolge spielerischer Betätigung. Jedenfalls gibt es aber noch andere Motive aus täglichen Hantierungen, die man auf gut Glück namhaft machen könnte, wie Kreise beim Zerteilen von Fruchtschalen, Spiralwindungen beim Anfertigen von Schalen und Töpfen aus spiralig gelegten Wülsten, Löcherreihen nach Art der Löcher in dem Feuerbohrer u. dgl. m. Alles das konnte zu spielerischer Nachahmung führen. Aber so wenig positiv diese Frage auch beantwortet werden kann, so ergiebig sind doch die vorgebrachten Tatsachen und die ganze Überlegung in negativer Beziehung. Denn dadurch wird die Ansicht ausgeschlossen, die sich am ersten einzustellen pflegt, daß Zeichnungen aus dem Mitteilungsbedürfnis entstanden seien, indem man einfach die Mitbewegungen, die unwillkürlich die Schilderung eines Vorgangs und Erwähnung eines darin vorkommenden Objekts begleiten, in eine Zeichnung z. B. auf der Erde, im Sande umwandelte. Der psychische Vorgang, durch den das Ornament dem Primitiven als Abbild eines Naturobjektes offenbar wird, ist nämlich viel zu tiefgreifend, als daß ein Bild einfach zum Zweck der Mitteilung erfunden werden könnte. Ein Abbild eines Dinges hat wie der Schatten und das Spiegelbild stets einen magischen Zusammenhang mit dem Objekt selbst, es ist ein Teil von ihm, gleichviel ob die magische Anwendung davon gemacht wird oder nicht. Deshalb interessiert ihn das Bild viel zu sehr an sich, um es zu einer Mitteilung zu gebrauchen. Die erstaunliche Fähigkeit des Hineinsehens eines Gegenstandes in irgendwelche Linien entspricht wieder der komplexen Auffassungsweise, die entfernte Dinge miteinander in Beziehung bringt, und ihn hindert, einen praktischen Gebrauch davon zu machen.

Dazu kommt als Hauptsache, daß in der Tat Beispiele von bildlichen Darstellungen zu profanen Mitteilungen vor der Erfindung der Schrift so gut wie gar nicht beizubringen sind. Die wenigen Beispiele, die dafür

1) Vgl. A. Vierkandt, Das Problem der Felszeichnungen, Archiv f. Anthrop. N. F. VII. 1909 S. 110ff. Koch-Grünberg, Südamerikanische Felszeichnungen 1907.

vorgebracht werden, sind sämtlich nichts weniger als sicher und entsprechen der naheliegenden Auffassung der Berichterstatter, daß es Mitteilungen seien. Ja, die neuesten Forschungen nach dem Ursprung der Schrift, die in sorgfältiger Weise nach ethnologischen Gesichtspunkten von Th. W. Danzel[1]) angestellt sind, haben mit großer Wahrscheinlichkeit ergeben, daß die Entstehung der Schrift den Umweg über die magischen oder religiösen Zeichen genommen hat, die zu zeremoniellen Zwecken gebraucht wurden. Die Anfänge einer Schrift kann man demnach in den mnemotechnischen Zeichen erblicken, mit denen mythische Texte, Gesänge u. dgl. vor der Vergessenheit bewahrt wurden, nachdem dieselben Symbole z. T. bereits zur magischen Förderung der durch den betreffenden Vortrag bezweckten Wirkung gedient hatten.

a

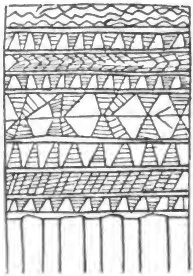


Abb. 6. Kamm der Orang Semang-Frauen mit Krankheitsdarstellung (a) und heilenden Blumen zur Abwehr von Krankheiten.
Nach H. V. Stevens, Zeitschr. f. Ethnologie XXV S. 78.

Dieser Ausblick auf die Entwickelung der Bilderschrift läßt erwarten, daß ein großer Teil der Darstellungen, die man als Felszeichnungen oder sonstwo z. B. auf Geräten antrifft, irgendeine magische Bedeutung hat bzw. gehabt hat, indem die bloße Gewohnheit der Ornamentierung auch nach der Verflüchtigung des magischen Inhalts in derselben Weise geblieben ist, wie der lediglich unterhaltende Tanz aus dem magischen hervorgehen kann. In der Tat sind gerade auf dem Gebiet des Zeichnens sehr häufig auch bei scheinbar ganz harmlosen dekorativen Figuren magische Zwecke nachgewiesen worden, obwohl natürlich bei der weitaus größten Anzahl ein Verständnis nicht möglich ist, denn selbst wo der Mund des Eingeborenen noch zur Verfügung steht, gehört oft eine besondere Kunst dazu, eine richtige Auskunft zu erhalten. Als Beispiel mögen die Shuswap, ein Selishstamm, dienen, die auf Felsen malten, was sie im Traume schauten, um dadurch schneller einen Schutzgeist zu erlangen oder andere Wünsche erfüllt zu sehen.[2]) Verblüffend direkt ist die Erklärung, die wir über Muster auf den Bambuskämmen der Frauen bei den nigritischen Orang Semang auf Malaka haben. Diese Muster sollen nämlich Krankheiten abwehren, und zwar stellt ein mittlerer breiter Streifen (Abb. 6a) die Krankheit dar, während kleinere darüber und darunter die einzelnen Teile von Blumen bezeichnen. Wirkt der Kamm

1) Die Anfänge der Schrift.
2) James Teit, The Shuswap, The Jesup North Pacific Exp. II, 7 S. 590.

nicht, so sucht man die auf dem Kamm bezeichnete Blume, und sie dient dann zugleich als Heilmittel. Der Krankheitsmuster gibt es 140, und in ihnen ist unter anderem der Körperteil dargestellt, der für die Krankheit in Betracht kommt.

Die spielerische Art, mit der unserer Anschauung nach die ersten Zeichnungen im Anschluß an zufällig vorhandene Linien zustande gekommen sind, und die Massenhaftigkeit derartiger Versuche legt es aber zugleich nahe, daß bei einer großen Menge von Zeichnungen ihr latenter Zaubergehalt nie zur Betätigung gekommen ist. Es regte vielmehr das bloße Interesse an den dargestellten Objekten zu weiteren spielerischen Versuchen an, wobei emotionale Ereignisse, z. B. Erfolge auf der Jagd, zu Hilfe kamen. Es scheint aber, als ob derartige Entladungen des Gefühls in Zeichnungen nicht zu Mitteilungen geführt haben, andererseits aber haben wir, abgesehen von den zahllosen Zeichnungen magisch-wirksamer Objekte, aber auch keine Belege dafür, daß durch die bloße Zeichnung z. B. von erlegten Jagdtieren ein zauberischer Erfolg für die Zukunft gesichert werden sollte in ähnlicher Weise, wie durch die mimische Darstellung von Tieren solche herbeigezogen oder durch die beglaubigte Erzählung von Heldentaten das Gedeihen des Stammes magisch gefördert werden sollte.

Für die künstlerische Entwickelung des Zeichnens spielen diese Feststellungen magischer Bedeutung eine gewisse Rolle, aber nicht eine so große, wie manche gemeint haben. Wir haben gesehen, daß die spielerische Betätigung im Zeichnen von den durch die Technik irgendwelcher Art gegebenen Linien ausgeht, in die Objekte hineingesehen werden. Losgelöst von der Technik, in der das Muster zufällig entstand, bleibt doch die Fortentwickelung leicht in der einmal gegebenen Linienführung stecken, zumal die Ausführung gewöhnlich mit schwierigem Material bzw. mit unzulänglichen Werkzeugen vor sich geht und daher ein flottes Zeichnen mit dem leicht gleitenden Stift meist ausgeschlossen ist. Stilisierung mit bloßer Hervorhebung der charakteristischen Merkmale der dargestellten Objekte ist daher an sich die Regel, ob nun die Zeichnung aus spielerischem Trieb mit emotionalem Interesse an dem Bilde des Objekts oder zu magisch-religiösem Zweck gefertigt ist. Nur liegt es einerseits in der Natur des Magisch-Religiösen, die einmal eingeführten Formen starrer zu erhalten und andererseits ist mit einer zweckvollen Darstellung eher eine Vernachlässigung der Ausführung verbunden als bei einer spielerischen gefühlsmäßigen Leistung. Daraus erklärt es sich, daß gerade bei der Ausbildung zahlreicher religiöser Symbole, wie sie z. B. bei den Huichol vorkommen, öfters die Ähnlichkeit mit dem dargestellten Objekt alles zu

wünschen übrig läßt. Aber dieses Gesetz ist nicht so wirksam, daß nun alle religiösen Darstellungen notwendigerweise besonders stilisiert oder nachlässig entworfen sein müssen, und daß sie infolgedessen von den profanen Darstellungen ohne weiteres unterschieden werden könnten. Das einzige, was zur Unterscheidung dienen kann, sind vielmehr äußere Zutaten, die ihre magische Kraft und mythische Persönlichkeit kennzeichnen, wie z. B. die Andeutung des Herzens in der Zeichnung des Büffels in Nordamerika.

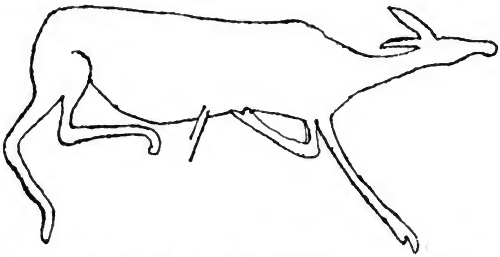


Abb. 7. Angeschossener Bock. Buschmannsmalerei. Nach Moszeik, Die Malereien der Buschmänner.

Max Verworn ist deshalb im Irrtum, wenn er auf Grund der freien künstlerischen Tierzeichnungen der paläolithischen Zeit annimmt[1]), daß diese vor dem Aufkommen magischer und religiöser Vorstellungen lägen, weil die stilisierende Kunst, die zur konventionellen und ornamentalen Behandlung der Formen greift, in allerengstem Zusammenhang mit dem religiösen Leben eines Volkes stehe.

Nach den Erfahrungstatsachen der Ethnologie muß diese merkwürdige paläolithische Erscheinung sowie auch die fortgeschrittenen Kunsterzeugnisse der Buschmänner (Abb. 7) aus dem schon skizzierten Entwickelungsgang verstanden werden. Danach hängt die Loslösung aus dem Konventionellen, abgesehen von dem Talent, weniger von den magisch-religiösen Elementen als von dem Fortwirken der technischen Grundlage der Muster und dem mehr oder weniger spröden Material ab. Nachdem der Primitive Objekte in die technischen Muster hineingesehen hat, ist er unwillkürlich bestrebt, die Figur durch Anbringen charakteristischer Merkmale zu vervollkommnen. Er bleibt dabei enge bei der ursprünglichen technischen Form. Es ist nicht unmöglich, daß wir eine solche Entwickelung z. B. in den eingebrannten Fischfiguren (Abb. 8) von verschiedenen Kürbisschalen der Bakairi an den Quellflüssen des Schingu vor uns haben. Aber die meiste Befruchtung kommt doch daher, daß man, angeregt durch die

1) Archäolithische und paläolithische Reisestudien, Zeitschr. f. Ethnol. 1906 S. 652f.

Objekte, die man in bereits vorhandene Linien hineinsieht, auch solche Dinge darstellen will, für die ein Anhalt in den bereits vorhandenen Mustern nicht gegeben ist, gleichgültig ob ein spielerischer oder magischer Antrieb dazu führt. Dadurch wird der vorhandene Stil durchbrochen und erweitert, und es kommt auf die Gesamtheit der schon skizzierten Umstände an, was Sieger bleibt, die Nachahmung der natürlichen Formen oder der schon vorhandene technische Stil. Jedenfalls erfordert es aber immer lange Zeiträume, ehe eine so vollkommene Entfaltung der freien künstlerischen Fähigkeiten erreicht wird, wie sie z. B. in den paläolithischen Höhlenzeichnungen oder den Buschmannmalereien vorliegt.

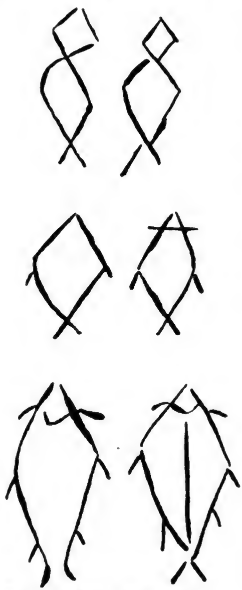


Abb. 8. Fischdarstellungen auf Geräten der Bakairi nach Max Schmidt, Indianerstudien.

Ein allgemeines Moment der Hemmung naturalistischer Zeichnung muß dabei noch besonders betont werden. Das ist die Eigentümlichkeit primitiver Darstellungen, bei handwerksmäßigen Wiederholungen einer Figur, sei es zur Ausfüllung von Flächen oder als Einzelfigur auf allen Geräten einer bestimmten Gattung, die Umrisse derart zu schematisieren, daß wiederum schließlich eine Art geometrischer Ornamente, namentlich bei Flächenausfüllung entsteht. Auch darin offenbaren sich wieder die merkwürdige Fähigkeit des „Hineinsehens" und die geringen Ansprüche des Primitiven an die Naturform der Zeichnung. Nach dem Vorgang von Hjalmar Stolpe[1]) sind derartige Verkümmerungsreihen oft in der Ethnologie aufgezeigt worden. So veranschaulicht Abb. 9 die Verkümmerung des aufgehängten fliegenden Hundes, wie er links oben deutlich ausgeführt ist, zu Reihenornamenten scheinbar geometrischer Natur. Doch darf man in solchen Fällen immer nur von einer Wahrscheinlichkeit der Entwickelung sprechen, da die Zusammenstellung der Figuren von verschiedenen Geräten nur auf Grund der Ähnlichkeit vorgenommen ist. Die Vermutung, daß man öfters gar nicht sagen könne, ob der Anfang die ausgeführte Figur

1) Entwickelungserscheinungen in der Ornamentik der Naturvölker. Mitt. d. Anthrop. Ges., Wien 1892.

oder die geometrische Form sei, erscheint nicht gerechtfertigt. Denn psychologisch ist das Zurückfallen in die Stilisierung und das Nebeneinander ausgeführter und degenerierter Formen womöglich auf demselben Gegenstand nach den vorhergehenden Ausführungen sehr verständlich, während eine Befreiung aus den Banden des Stiles in einem

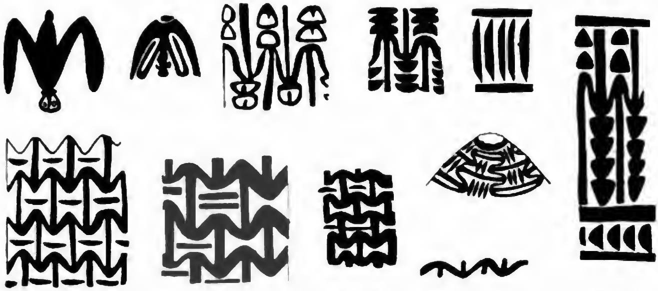


Abb. 9. Entwickelung der Darstellung des hängenden „fliegenden Hundes" zum bloßen Ornament, Nordküste von Kaiser Wilhelms-Land. Nach K. Th. Preuß, Zeitsch. f. Ethnologie 1898.

Nebeneinander vieler aufsteigender Formen unfaßbar wäre. Für die Entstehung naturalistischer Formen ist also auch die gewissermaßen erzwungene Wiederholung einer geringen Anzahl von Objekten, wie sie oft das Repertoire eines Stammes bilden, auf bestimmten Geräten mit das größte Hindernis. Und da spielt allerdings sehr wahrscheinlich die magische Bedeutung der dargestellten Objekte, die wir aber gewöhnlich nicht nachweisen können, die größte Rolle.

Was soeben von den Zeichnungen im weitesten Sinne des Wortes gesagt worden ist, gilt ebenso von der plastischen Kunst, nur daß der Anfang sich nicht wie bei der Zeichnung an vorhandene Ornamente und zufällige Linien angelehnt hat, sondern an Naturspiele, in die man Tiere und Menschen hineinsah und die dadurch eine magische Bedeutung gewannen. Als Beispiel mögen die Naturspiele aus Stein bei den Zuñi-Indianern dienen: der Berglöwe, die Wildkatze, der graue Wolf, der Adler usw., die durch ein wenig Nachhilfe die Gestalt dieser Raubtiere erhalten haben, und nun als Jagdamulette gebraucht werden. Sie sollen durch ihre magische Kraft die Jagdtiere lähmen, so daß sie dann dem Jäger leicht zur Beute fallen.[1]) Daß Figuren vielfach zunächst nur aus Spielerei geschnitten worden sind, ist weniger anzunehmen wie bei den Zeich-

1) F. H. Cushing, Zuñi Fetiches II Report Bureau of Ethnol. 1880/1 S. 15.

nungen. Wo genaue Kenntnisse vorliegen, wird häufig die magische Bedeutung klar. Zum Beispiel sind auch die verschiedenen tiergestaltigen Sitzbänkchen der Indianer des oberen Schingu angesichts dessen, daß solche Stühle am oberen Rio Branco und bei den Arecuna nach neueren Mitteilungen von Koch-Grünberg und von Bousignac Sitze von Zauberern und Häuptlingen sind, kaum noch als bloße Kunstübung aufzufassen, zumal in Ecuador, Columbia, Costarica und Westindien prunkvolle Stein-, Ton- und Holzsitze mit plastischer Tierornamentik gefunden sind.[1]) Dazu kommt die Bedeutung Toter und anderes mehr, was der Phantasie Veranlassung gegeben hat, das Bild des Toten in etwas hineinzusehen.

1) Marshall H. Saville, Contributions to South American Archeology II. 1910 S. 88ff. 103ff.

Druck von B. G. Teubner in Dresden.

Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin

DIE NAYARIT-EXPEDITION

TEXTAUFNAHMEN UND BEOBACHTUNGEN UNTER MEXIKANISCHEN INDIANERN

VON PROF. DR. **K. TH. PREUSS**

4 Bände. gr. 4

ERSTER BAND

DIE RELIGION DER CORA-INDIANER

IN TEXTEN NEBST WÖRTERBUCH

Mit 1 Karte u. 30 Abb. i. Text u. auf 10 Taf. 1912. M. 28.–, geb. M. 36.–

Wohl kein primitives Volk der Erde besitzt so viele religiöse Gesänge wie die Indianer der unwirtlichen Sierra del Nayarit an der Pacifischen Küste Mexikos, die Cora (Nayeri) und ihre Nachbarstämme. Fast ununterbrochen tönt an ihren nächtlichen, von Sonnenuntergang bis Sonnenaufgang und darüber hinaus dauernden Festen die Stimme des Sängers, während die Teilnehmer den Tänzen und andern heiligen Handlungen obliegen. In den Gesängen der Stämme, deren Religion sich als ein primitives System einer Astralreligion darstellt, finden sich ihr Glaube und ihre Zeremonien in allen Einzelheiten ausgeprägt. Gebete, Mythen und Erzählungen, deren Inhalt sich meist ebenfalls enge an den lebendigen religiösen Glauben anschließt, vervollständigen das Bild ihres geistigen Lebens, das die Texte bieten. Ohne diese Texte würden sowohl die zahlreichen Sammlungsgegenstände wie die Beobachtungen sozusagen tot und leer bleiben. Verfasser hat diese Texte während seines fast neunzehn Monate währenden engen Zusammenlebens mit den drei Stämmen gesammelt und will durch ihre unverkürzte Veröffentlichung in erster Linie zeigen, welche Schätze urwüchsigen Denkens bei schriftlosen, noch heute lebenden Völkern auf Gebieten verborgen liegen, wo die Literatur der ältesten Kulturvölker vollkommen versagt oder nur Bruchstücke liefert. Sein engeres Ziel aber ist, ein eingehendes Verständnis der geistigen Kultur einiger Stämme aus dem mexikanischen Kulturkreise zu vermitteln, soweit das einer einzigen Expedition überhaupt möglich ist, und dadurch zugleich zum Verständnis der altmexikanischen Geisteswelt beizutragen.

Aus dem Inhaltsverzeichnis des I. Bandes:

In Vorbereitung sind:

II. Band. Die Geisteswelt der Huichol-Indianer. ca. 50 Bogen. I. Halbband: Religiöse Festgesänge. II. Halbband: Mythen, Erzählungen, Lieder.
III. Band. Texte der Mexicano. ca. 40 Bogen.
IV. Band. Beobachtungen und Sammlungen. ca. 30 Bogen.

ANuG 452: Preuß.

Aus Natur und Geisteswelt

Jeder Band geheftet M. 1.—, in Leinw. gebunden M. 1.25

Der Mensch der Urzeit. Vier Vorlesungen aus der Entwicklungsgeschichte des Menschengeschlechts. Von Dr. A. Heilborn. 2. Aufl. Mit zahlreichen Abbildungen. (Bd. 62.)

Gibt auf Grund der neuesten Funde und Forschungen und an der Hand zahlreicher authentischer Abbildungen eine allgemeinverständliche Übersicht über unsere Kenntnis der Entwicklung des Menschengeschlechts von seiner Abzweigung aus der Reihe der tierischen Vorfahren bis zur Schwelle der historischen Zeit.

Die Eiszeit und der vorgeschichtliche Mensch. Von Geh. Bergrat Prof. Dr. G. Steinmann. Mit 24 Abbildungen. (Bd. 302.)

Schildert nach einem einführenden Überblick die Wirkungen des Eises, das Entstehen des Glazialreliefs, die Moränen, die Wirkung des Schmelzwassers, die dadurch herbeigeführte Verlegung der Flußläufe, die Bildung von Löß und Lehm und stellt nach einer Erörterung der Zeitabschnitte, welche zu diesen Vorgängen notwendig waren, die vorgeschichtliche Entwicklung des Menschen, das Alter des Menschengeschlechts und den Einfluß dar, den in jenen Zeiten der Mensch auf die Natur ausgeübt hat.

Mensch und Erde. Skizze von den Wechselbeziehungen zwischen beiden. Von weil. Geh. Rat Prof. Dr. A. Kirchhoff. 3. Aufl. (Bd. 31.)

Dieser Band gibt aus der Feder des Altmeisters der Anthropogeographie eine als klassisch anerkannte allgemeinverständliche Einführung in das Gesamtgebiet dieser Wissenschaft und ihrer Probleme, indem es nach einer Einleitung über das Antlitz der Erde und seinen Einfluß auf die Kulturverbreitung die Rolle des Meeres im Leben der Völker, die Steppen- und Wüstenvölker, die Schöpfung der Kulturlandschaft durch den Menschen, geographische Motive in der Entwicklung der Nationen, endlich als besonders instruktive Beispiele China und Chinesen und Deutschland und sein Volk behandelt.

Der Kampf zwischen Mensch und Tier. Von Prof. Dr. K. Eckstein. 2. Auflage. Mit 51 Abbildungen. (Bd. 18.)

Der hohe wirtschaftliche Bedeutung beanspruchende Kampf zwischen Mensch und Tier erfährt eine eingehende, ebenso interessante wie lehrreiche Darstellung; besonders werden die Kampfmittel beider Gegner geschildert, hier Schußwaffen, Fallen, Gifte, oder auch besondere Wirtschaftsmethoden, dort spitzige Krallen, scharfer Zahn, furchtbares Gift, List und Gewandtheit, der Schutzfärbung und Anpassungsfähigkeit nicht zu vergessen.

Geologie: Aus der Vorzeit der Erde. Von Prof. Dr. F. Frech. In 6 Bdn. 2. Aufl. Mit zahlreichen Abbildungen. (Bd. 207—211, 61.)

Band I: **Vulkane einst und jetzt.** Mit 1 Titelbild und 80 Abbildungen. (Bd. 207.)
— II: **Gebirgsbau und Erdbeben.** Mit 1 Titelbild und 57 Abbildungen. (Bd. 208.)
— III: **Die Arbeit des fließenden Wassers.** Mit 51 Abbildungen. (Bd. 209.)
— IV: **Die Arbeit des Ozeans und die chemische Tätigkeit des Wassers im allgemeinen.** Mit 1 Titelbild und 51 Textabbildungen. (Bd. 210.)
— V: **Steinkohle, Wüsten und Klima der Vorzeit.** Mit 1 Titelbild und 49 Abbildungen. (Bd. 211.)
— VI: **Gletscher einst und jetzt.** Mit 1 Titelbild und 65 Abbildungen. (Bd. 61).

„Die Titelangabe dieser 6 Bändchen zeigt schon, daß wir in ihnen eine nahezu vollständige ‚allgemeine' Geologie besitzen: das Erscheinen der zweiten Auflage, daß sie in weiten Kreisen Anklang gefunden haben und daß die Leser, die das erste oder irgendein Bändchen studierten, meist auch die übrigen ihrem Bücherschatz einverleibt haben. . . ."
(Pädagogisches Archiv.)

„Die beigegebenen charakteristischen Abbildungen erleichtern dem der Geologie fernerstehenden Leser das Verständnis des Textes wesentlich. Aber auch der Fachmann wird die flüssig geschriebenen und sorgfältig abgewogenen Vorträge mit Interesse und Nutzen lesen."
(Deutsche Literaturzeitung.)

Aus Natur und Geisteswelt

Sammlung wissenschaftlich-gemeinverständlicher Darstellungen aus allen Gebieten des Wissens

Jeder Band ist in sich abgeschlossen und einzeln käuflich. — Werke, die mehrere Bände umfassen, sind auch in einem Band gebunden vorrätig.

Jeder Band geheftet M. 1.—, in Leinwand gebunden M. 1.25

Verzeichnis der bisher erschienenen Bände innerhalb der Wissenschaften alphabetisch geordnet.

Aus Theologie u. Philosophie, Pädagogik u. Bildungswesen erschienen:

Amerikanisches Bildungswesen siehe Techn. Hochschulen, Universitäten, Volksschule.

Ästhetik. Von Prof. Dr. R. Hamann. (Bd. 345.)

Aufgaben und Ziele des Menschenlebens. Von Dr. J. Unold. 3. Aufl. (Bd. 12.)
— siehe auch Ethik.

Bildungswesen, Das deutsche, in seiner geschichtlichen Entwicklung. Von weil. Prof. Dr. Fr. Paulsen. 3. Aufl. Von Prof. Dr. W. Münch. Mit Bildn. Paulsens. (Bd. 100.)

Buddhas Leben und Lehre. Von weil. Prof. Dr. R. Pischel. 2. Aufl. von Prof. Dr. H. Lüders. Mit 1 Taf. (Bd. 109.)

Calvin, Johann. Von Pfarrer Dr. G. Sodeur. Mit Bildn. (Bd. 247.)

Christentum. Aus der Werdezeit des Chr. Studien und Charakteristiken. Von Prof. Dr. J. Geffcken. 2. Aufl. (Bd. 54.)

Christentum und Weltgeschichte. Von Prof. D. Dr. K. Sell. 2 Bde. (Bd. 297, 298.)
— siehe auch Jesus, Mystik im Christentum.

Deutsches Ringen nach Kraft und Schönheit. Aus den literar. Zeugn. eines Jahrh. gesammelt. Von Turninspektor K. Möller. 2 Bde. Bd. II in Vorb. (Bd. 188, 189.)

Einführung in die Philosophie, Theologie siehe Philosophie, Theologie.

Entstehung der Welt und der Erde. Von Prof. Dr. B. Weinstein. 2. Aufl. (Bd. 223.)

Erziehung, Moderne, in Haus und Schule. Von J. Tews. 2. Aufl. (Bd. 159.)
— siehe auch Großstadtpädagogik und Schulkämpfe der Gegenwart.

Ethik. Prinzipien der E. Von E. Wentscher. (Bd. 397.)
— siehe auch Aufgaben und Ziele des Menschenlebens, sittliche Lebensanschauungen, Willensfreiheit.

Fortbildungsschulwesen, Das deutsche. Von Dir. Dr. F. Schilling. (Bd. 256.)

Fröbel, Friedrich. Leben und Wirken. Von A. v. Portugall. Mit 5 Taf. (Bd 82.)

Großstadtpädagogik. Von J. Tews. (Bd. 327.)
— siehe auch Erziehung, Moderne, und Schulkämpfe der Gegenwart.

Heidentum siehe Mystik.

Herbarts Lehren und Leben. Von Pastor Dr. O. Flügel. Mit Bildn. (Bd. 164.)

Hilfsschulwesen. Von Rektor Dr. B. Maennel. (Bd. 73.)

Hochschulen siehe Techn. Hochschulen und Universitäten.

Hypnotismus und Suggestion. Von Dr. E. Trömner. 2. Aufl. (Bd. 199.)

Jesuiten, Die. Eine histor. Skizze. Von Prof. D. H. Boehmer. 3. Aufl. (Bd. 49.)

Jesus und seine Zeitgenossen. Geschichtliches und Erbauliches. Von Pastor C. Bonhoff. (Bd. 89.)
— **Wahrheit und Dichtung im Leben Jesu.** Von Pfarrer D. Dr. P. Mehlhorn. 2. Aufl. (Bd. 137.)
— **Die Gleichnisse Jesu.** Zugl. Anleitung zu quellenmäßigem Verständnis der Evangelien. Von Prof. D. Dr. Weinel. 3. Aufl. (Bd. 46.)

Israelit. Religion. Die Grundzüge der israel. Religionsgeschichte. V. weil. Prof. Dr. Fr. Giesebrecht. 2. Aufl. (Bd. 52.)

Jugendfürsorge. Von Waisenhausdirektor Dr. J. Petersen. 2 Bde. (Bd. 161, 162.)

Kant, Immanuel. Darstellung und Würdigung. Von Prof. Dr. O. Külpe. 3. Aufl. Mit Bildn. (Bd. 146.)

Knabenhandarbeit, Die, in der heutigen Erziehung. Von Sem.-Dir. Dr. A. Pabst. Mit 21 Abb. u. Titelbild. (Bd. 140.)

Lehrerbildung siehe Volksschule und Lehrerbildung der Ver. Staaten.

Luther im Lichte der neueren Forschung. Ein krit. Bericht. Von Prof. D. H. Boehmer. 3. Aufl. Mit 2 Bildn. (Bd. 113.)

Mädchenschule, Die höhere, in Deutschland. Von Oberlehrerin M. Martin. (Bd. 65.)

Weltanschauung, Griechische. Von Privatdoz. Dr. M. Wundt. (Bd. 329.)
Weltanschauungen, Die, der großen Philosophen der Neuzeit. Von weil. Prof. Dr. L. Busse. 5. Aufl., herausg. von Prof. Dr. R. Falckenberg. (Bd. 56.)
— siehe auch Philosophie.

Willensfreiheit. Das Problem der W. Von Prof. Dr. G. F. Lipps. (Bd. 383.)
— siehe auch Ethik.
Zeichenkunst. Der Weg zur Z. Von Dr. E. Weber. Mit Abb. (Bd. 430.)

Weitere Bände sind in Vorbereitung.

Aus Sprachkunde, Literaturgeschichte und Kunst erschienen:

Architektur siehe Baukunst und Renaissancearchitektur.
Ästhetik. Von Prof. Dr. R. Hamann. (Bd. 345.)
Bau und Leben der bildenden Kunst. Von Dir. Prof. Dr. Th. Volbehr. 2. Aufl. Mit 44 Abb. (Bd. 68.)
Baukunde siehe Abtlg. Technik.
Baukunst. Deutsche B. im Mittelalter. Von Prof. Dr. A. Matthaei. 3. Aufl. Mit 29 Abb. (Bd. 8.)
— **Deutsche Baukunst seit dem Mittelalter bis z. Ausg. des 18. Jahrh.** Von Prof. Dr. A. Matthaei. Mit 62 Abb. und 3 Tafeln. (Bd. 326.)
— **Deutsche Baukunst im 19. Jahrh.** Von Prof. Dr. A. Matthaei. Mit Abb. (Bd. 453.)
— **Kultur des Wohnhauses, Die.** Von Reg.-Baumeister a. D. G. Langen. Mit Abb. (Bd. 434.)
Beethoven siehe Haydn.
Björnson siehe Ibsen.
Dekorative Kunst des Altertums. Von Dr. Fr. Poulsen. Mit Abb. (Bd. 454.)
Drama, Das. Von Dr. B. Busse. Mit Abb. 2 Bde.
Bd. I: Von der Antike zum französ. Klassizismus. (Bd. 287.)
Bd. II: Von Versailles bis Weimar. (Bd. 288.)
— siehe auch Shakespeare, Lessing, Schiller und Theater.
Drama, Das deutsche, des 19. Jahrh. In s. Entwickl. dargest. von Prof. Dr. G. Witkowski. 4. Aufl. Mit Bildn. Hebbels. (Bd. 51.)
— siehe auch Hebbel, Hauptmann.
Dürer, Albrecht. Von Dr. R. Wustmann. Mit 33 Abb. (Bd. 97.)
Französische Roman, Der, und die Novelle. Von O. Flake. (Bd. 377.)
Frauendichtung. Geschichte der deutschen F. seit 1800. V. Dr. H. Spiero. (Bd. 300.)
Griechische Kunst. Die Blütezeit der g. K. im Spiegel der Reliefsarkophage. Eine Einführung in die griech. Plastik. Von Dr. H. Wachtler. Mit 8 Taf. u. 32 Abb. (Bd. 272.)
— siehe auch Dekorative Kunst.

Harmonium siehe Tasteninstrumente.
Hauptmann, Gerhart. Von Prof. Dr. E. Sulger-Gebing. Mit 1 Bildn. (Bd. 283.)
Haydn, Mozart, Beethoven. Von Prof. Dr. C. Krebs. 2. Aufl. Mit 4 Bildn. (Bd. 92.)
Hebbel, Friedrich. Von Prof. Dr. O. Walzel. Mit 1 Bildn. (Bd. 408.)
Ibsen, Björnson und ihre Zeitgenossen. Von weil. Prof. Dr. B. Kahle. 2. Aufl. von Dr. Morgenstern. Mit 7 Bildn. (Bd. 193.)
Impressionismus. Die Maler des I. Von Prof. Dr. B. Lázár. Mit 32 Abb. u. 1 farb. Tafel. (Bd. 395.)
Klavier siehe Tasteninstrumente.
Kunst, Deutsche, im täglichen Leben bis zum Schlusse des 18. Jahrh. Von Prof. Dr. B. Haendcke. Mit 63 Abb. (Bd. 198.)
Kunst, Kirchliche, und Denkmalspflege. Vorträge. 2 Bde. Mit Abb. (Bd. 400/1.)
Kunst siehe auch Griechische, Ostasiatische Kunst.
Kunstpflege in Haus und Heimat. Von Superint. R. Bürkner. 2. Aufl. Mit 29 Abb. (Bd. 77.)
Lessing. V. Dr. Ch. Schrempf. (Bd. 403.)
Lyrik. Geschichte der deutschen L. seit Claudius. Von Dr. H. Spiero. (Bd. 254.)
— siehe auch Minnesang und Volkslied.
Maler siehe Impressionismus.
Malerei, Die deutsche, im 19. Jahrh. Von Prof. Dr. R. Hamann. 2 Bände Text, 2 Bände Abbildgn. (Bd. 448—451.)
Malerei, Niederländische, im 17. Jahrh. Von Dr. H. Jantzen. Mit zahlr. Abb.
— siehe auch Rembrandt. (Bd. 373.)
Michelangelo. Einführung in das Verständn. s. Werke. Von Prof. Dr. E. Hildebrandt. Mit 44 Abb. (Bd. 392.)
Minnesang. Von Dr. J. W. Bruinier. (Bd. 404.)
Mozart siehe Haydn.
Musik. Geschichte der Musik siehe Haydn, Mozart, Beethoven, Wagner.
— **Die Grundlagen der Tonkunst.** Versuch e. genet. Darstellung der allgem. Musiklehre. Von Prof. Dr. H. Rietsch. (Bd. 178.)

Weitere Bände sind in Vorbereitung.

Aus Kultur, Geschichte u. Geographie, Recht u. Wirtschaft erschienen:

Buch. Wie ein Buch entsteht. Von Prof. A. W. Unger. 3. Aufl. Mit 7 Taf. u. 26 Abb. (Bd. 175.)
— Das Buchgewerbe und die Kultur. 6 Vorträge, gehalten i. A. des Deutschen Buchgewerbevereins. Mit 1 Abb. (Bd. 182.)
— siehe auch Schrift- und Buchwesen.
Byzantinische Charakterköpfe. Von Privatdoz. Dr. K. Dieterich. Mit 2 Bildn. (Bd. 244.)
Charakterbilder aus deutscher Geschichte siehe Von Luther zu Bismarck.
Deutsch: Deutsches Bauernhaus s. Bauernhaus. — Deutscher Bauernstand s. Bauernstand. — Deutsches Dorf s. Dorf. — Deutsche Einheit s. Vom Bund zum Reich. — Deutsches Frauenleben s. Frauenleben. — Deutsche Geschichte s. Geschichte. — Deutscher Handel s. Handel. — Deutsches Haus s. Haus. — Deutsche Kolonien s. Kolonien. — Deutsche Landwirtschaft s. Landwirtschaft. — Deutsche Reichsversicherung s. Reichsversicherung. — Deutsche Schiffahrt s. Schiffahrt. — Deutsches Schulwesen s. Schulwesen. — Deutsche Städte s. Städte. — Deutsche Verfassung, Verfassungsrecht s. Verfassung, Verfassungsrecht. — Deutsche Volksfeste, Volksstämme, Volkstrachten s. Volksfeste usw. — Deutsches Weidwerk s. Weidwerk. — Deutsches Wirtschaftsleben s. Wirtschaftsleben. — Deutsches Zivilprozeßrecht s. Zivilprozeßrecht.
Deutschtum im Ausland, Das. Von Prof. Dr. R. Hoeniger. (Bd. 402.)
Dorf, Das deutsche. Von R. Mielke. 2. Aufl. Mit 51 Abb. (Bd. 192.)
Ehe und Eherecht. Von Prof. Dr. L. Wahrmund. (Bd. 115.)
Eisenbahnwesen, Das. Von Eisenbahnbau- u. Betriebsinsp. a. D. Biedermann. 2. Aufl. Mit Abbildgn. (Bd. 144.)
— siehe auch Verkehrsentwicklung in Deutschland 1800/1900.
Englands Weltmacht in ihrer Entwicklung vom 17. Jahrhundert bis auf unsere Tage. Von Prof. Dr. W. Langenbeck. 2. Aufl. Mit 19 Bildn. (Bd. 174.)
Entdeckungen, Das Zeitalter der. Von Prof. Dr. S. Günther. 3. Aufl. Mit 1 Weltkarte. (Bd. 26.)
Erbrecht. Testamentserrichtung und E. Von Prof. Dr. F. Leonhard. (Bd. 429.)
Familienforschung. Von Dr. E. Devrient. (Bd. 350.)
Finanzwissenschaft. Von Prof. Dr. S. P. Altmann. (Bd. 306.)
Frauenarbeit. Ein Problem des Kapitalismus. Von Prof. Dr. R. Wilbrandt. (Bd. 106.)
Frauenbewegung, Die moderne. Ein geschichtlicher Überblick. Von Dr. K. Schirmacher. 2. Aufl. (Bd. 67.)
Friedensbewegung, Die moderne. Von A. H. Fried. (Bd. 157.)
Friedrich der Große. Sechs Vorträge. Von Prof. Dr. Th. Bitterauf. 2. Aufl. Mit 2 Bildnissen. (Bd. 246.)
Gartenkunst. Geschichte d. G. Von Reg.-Baumeister Chr. Ranck. Mit 41 Abb. (Bd. 274.)
— siehe auch Abt. Naturwissensch. (Blumen u. Pflanzen.)
Gartenstadtbewegung, Die. Von Generalsekr. H. Kampffmeyer. Mit 45 Abb. 2. Aufl. (Bd. 239.)
Geld, Das, und sein Gebrauch. Von G. Maier. (Bd. 398.)
— siehe auch Münze.
Germanische Kultur in der Urzeit. Von Prof. Dr. G. Steinhausen. 2. Aufl. Mit 13 Abb. (Bd. 75.)
Geschichte, Deutsche siehe Von Luther zu Bismarck, Friedrich der Große, Restauration u. Revolution, Revolution (1848), Reaktion u. neue Ära, Vom Bund zum Reich, Moltke.
Gewerblicher Rechtsschutz in Deutschland. Von Patentanw. B. Tolksdorf. (Bd. 138.)
Griechische Städte. Kulturbilder aus gr. St. Von Oberlehrer Dr. E. Ziebarth. 2. Aufl. Mit 23 Abb. u. 2 Tafeln. (Bd. 131.)
Handel. Geschichte des Welthandels. Von Prof. Dr. M. G. Schmidt. 2. Aufl. (Bd. 118.)
— Geschichte des deutschen Handels. Von Prof. Dr. W. Langenbeck. (Bd. 237.)
Handwerk, Das deutsche, in seiner kulturgeschichtlichen Entwicklung. Von Dir. Dr. E. Otto. 4. Aufl. Mit 27 Abb. (Bd. 14.)
Haus, Das deutsche, und sein Hausrat. Von Prof. Dr. R. Meringer. Mit 106 Abb. (Bd. 116.)
Holland siehe Städtebilder, Historische.
Hotelwesen. Von P. Damm-Etienne. Mit 30 Abb. (Bd. 331.)
Japaner, Die, in der Weltwirtschaft. Von Prof. Dr. Rathgen. 2. Aufl. (Bd. 72.)
Jesuiten. Die. Eine histor. Skizze. Von Prof. Dr. H. Boehmer. 3. Aufl. (Bd. 29.)
Internationale Leben, Das, der Gegenwart. Von A. H. Fried. Mit 1 Tafel. (Bd. 226.)
Jurisprudenz im häuslichen Leben. Für Familie und Haushalt dargestellt. Von Rechtsanw. P. Bienengräber. 2 Bde. (Bd. 219, 220.)
Kaufmann. Das Recht des K. Von Rechtsanwalt Dr. M. Strauß. (Bd. 409.)
Kaufmännische Angestellte. Das Recht der k. A. Von Rechtsanw. Dr. M. Strauß. (Bd. 361.)

Schiffahrt, Deutsche, und Schiffahrtspolitik der Gegenwart. Von Prof. Dr. K. Thieß. (Bd. 169.)

Schrift- und Buchwesen in alter und neuer Zeit. Von Prof. Dr. O. Weise. 3. Aufl. Mit 37 Abb. (Bd. 4.)

— siehe auch Buch.

Schulwesen. Geschichte des deutschen Schulwesens. Von Oberrealschuldir. Dr. K. Knabe. (Bd. 85.)

Seekrieg. Eine geschichtl. Entwicklung vom Zeitalter der Entdeckungen bis zur Gegenwart. Von K. Freiherrn v. Maltzahn, Vizeadmiral a. D. (Bd. 99.)

— **Das Kriegsschiff.** Von Geh. Marinebaurat Krieger. Mit 60 Abb. (Bd. 389.)

— siehe Krieg.

Soziale Bewegungen und Theorien bis zur modernen Arbeiterbewegung. Von G. Maier. 4. Aufl. (Bd. 2.)

— siehe auch Arbeiterschutz und Arbeiterversicherung.

Soziale Kämpfe im alten Rom siehe Rom.

Sozialismus. Geschichte der sozialistischen Ideen im 19. Jahrh. Von Privatdoz. Dr. Fr. Muckle. 2 Bde.
Band I: Der rationale Sozialismus. (Bd. 269.)
Band II: Proudhon und der entwicklungsgeschichtliche Sozialismus. (Bd. 270.)

Städte, Die. Geographisch betrachtet. Von Prof. Dr. K. Hassert. Mit 21 Abb. (Bd. 163.)

— **Deutsche Städte und Bürger im Mittelalter.** Von Prof. Dr. B. Heil. 3. Aufl. Mit zahlr. Abb. u. 1 Doppeltafel. (Bd. 43.)

— **Historische Städtebilder aus Holland und Niederdeutschland.** Von Reg.-Baumeister a. D. A. Erbe. Mit 59 Abb. (Bd. 117.)

— siehe auch Griechische Städte, ferner Pompeji, Rom.

Statistik. Von Prof. Dr. S. Schott. (Bd. 442.)

Strafe und Verbrechen. Von Dr. P. Pollitz. (Bd. 323.)

Student, Der Leipziger, von 1409 bis 1909. Von Dr. W. Bruchmüller. Mit 25 Abb. (Bd. 273.)

Telegraphie, Die, in ihrer Entwicklung und Bedeutung. Von Postrat J. Bruns. Mit 4 Fig. (Bd. 183.)

Testamentserrichtung und Erbrecht. Von Prof. Dr. F. Leonhard. (Bd. 429.)

Theater, Das. Schauspielhaus und Schauspielkunst vom griech. Altertum bis auf die Gegenw. Von Dr. Chr. Gaehde. 2. Aufl. Mit 18 Abb. (Bd. 230.)

Über Universitäten u. Universitätsstudium. V. Prof. Dr. Th. Ziegler. (Bd. 411.)

— siehe auch Student, Der Leipziger.

Urheberrecht. Das Recht an Schrift- und Kunstwerken. Von Rechtsanwalt Dr. R. Mothes. (Bd. 435.)

Verbrechen. Strafe und V. Von Dr. P. Pollitz. (Bd. 323.)

Verbrechen und Aberglaube. Skizzen aus der volkskundlichen Kriminalistik. Von Dr. A. Hellwig. (Bd. 212.)

Verbrecher. Die Psychologie des V. Von Dr. P. Pollitz. Mit 5 Diagrammen. (Bd. 248.)

Verfassung. Grundzüge der V. des Deutschen Reiches. Von Prof. Dr. E. Loening. 4. Aufl. (Bd. 34.)

Verfassungsrecht, Deutsches, in geschichtlicher Entwicklung. Von Prof. Dr. Ed. Hubrich. 2. Aufl. (Bd. 80.)

Verkehrsentwicklung in Deutschland. 1800 bis 1900 (fortgeführt bis zur Gegenwart). Vorträge über Deutschlands Eisenbahnen und Binnenwasserstraßen, ihre Entwicklung und Verwaltung sowie ihre Bedeutung für die heutige Volkswirtschaft. Von Prof. Dr. W. Lotz. 3. Aufl. (Bd. 15.)

— siehe auch Eisenbahnwesen.

Versicherungswesen. Grundzüge des V. Von Prof. Dr. A. Manes. 2. Aufl. (Bd. 105.)

— siehe auch Arbeiterschutz und Arbeiterversicherung und Reichsversicherung.

Volksfeste und Volkssitten, Deutsche. Von H. S. Rehm. Mit 11 Abb. (Bd. 214.)

Volksstämme, Die deutschen, und Landschaften. Von Prof. Dr. O. Weise. 4. Aufl. Mit 29 Abb. (Bd. 16.)

Volkstrachten, Deutsche. Von Pfarrer C. Spieß. (Bd. 342.)

— siehe auch Deutsche Volksfeste usw.

Vom Bund zum Reich. Neue Skizzen zur Entwicklungsgeschichte der deutschen Einheit. Von Prof. Dr. R. Schwemer. 2. Aufl. (Bd. 102.)

Von Luther zu Bismarck. 12 Charakterbilder aus deutscher Geschichte. Von Prof. Dr. O. Weber. 2 Bde. 2. Aufl. (Bd. 123, 124.)

Wahlrecht, Das. Von Reg.-Rat Dr. O. Poensgen. (Bd. 249.)

Weidwerk, Das deutsche. Von G. Frh. v. Nordenflycht. (Bd. 436.)

Welthandel siehe Handel.

Wirtschaftliche Erdkunde. Von weil. Prof. Dr. Chr. Gruber. 2. Aufl. Bearb. von Prof. Dr. K. Dove. (Bd. 122.)

Wirtschaftsleben, Deutsches. Auf geographischer Grundlage geschildert. Von weil. Prof. Dr. Chr. Gruber. 3. Aufl. Neubearb. von Dr. H. Reinlein. (Bd. 42.)

— **Die Entwicklung des deutschen Wirtschaftslebens** im letzten Jahrhundert. Von Prof. Dr. L. Pohle. 3. Aufl. (Bd. 57.)

— **Deutschlands Stellung in der Weltwirtschaft.** Von Prof. Dr. P. Arndt. 2. Aufl. (Bd. 179.)

Wirtschaftliche Organisation, Die. Von Privatdozent Dr. E. Lederer. (Bd. 428.)

Wirtschaftsgeschichte siehe Antike Wirtschaftsgeschichte.

Zeitungswesen. Von Dr. H. Diez. (Bd. 328.)

Zivilprozeßrecht, Das deutsche. Von Rechtsanwalt Dr. M. Strauß. (Bd. 315.)

Wichtige Gebiete der Volkswirtschaft sind auch in der Abteilung Naturwissenschaft und Technik behandelt unter den Stichwörtern: **Automobil, Bierbrauerei, Bilder aus der chem. Technik, Eisenbahnwesen, Eisenhüttenwesen, Elektr. Kraftübertragung, Gartenstadtbewegung, Ingenieurtechnik, Kaffee, Kakao, Kinematographie, Kohlen, Landwirtschaftl. Maschinen, Metalle, Patente, Salz, Schmucksteine, Spinnerei, Straßenbahnen, Tabak, Tee, Wald, Wasserkraftmaschinen, Weinbau.**

Weitere Bände sind in Vorbereitung.

Aus Mathematik, Naturwissenschaften, Medizin u. Technik erschienen:

Aberglaube, Der, in der Medizin und seine Gefahr für Gesundheit und Leben. Von Prof. Dr. D. v. Hansemann. 2. Aufl. (Bd. 83.)

Abstammungs- und Vererbungslehre, Experimentelle. Von Dr. H. Lehmann. Mit 26 Abb. (Bd. 379.)

Abstammungslehre und Darwinismus. Von Prof. Dr. R. Hesse. 4. Aufl. Mit 37 Fig. (Bd. 39.)

Agrikulturchemie. Von Dr. P. Krische. Mit 21 Abb. (Bd. 314.)

Algebra siehe Arithmetik.

Alkoholismus, Der. Von Dr. G. B. Gruber. Mit 7 Abb. (Bd. 103.)

Ameisen, Die. Von Dr. Fr. Knauer. Mit 61 Fig. (Bd. 94.)

Anatomie des Menschen, Die. Von Prof. Dr. K. v. Bardeleben. 6 Bde. 2. Aufl.
I. Teil: Zellen- und Gewebelehre. Entwicklungsgeschichte der Körper als Ganzes. Mit 70 Abb. (Bd. 418.)
II. Teil: Das Skelett. Mit 53 Abb. (Bd. 419.)
III. Teil: Das Muskel- und Gefäßsystem. Mit 68 Abb. (Bd. 420.)
IV. Teil. Die Eingeweide (Darm-, Atmungs-, Harn- und Geschlechtsorgane). Mit 39 Abb. (Bd. 421.)
V. Teil: Nervensystem und Sinnesorgane. Mit Abb. (Bd. 422.)
VI. Teil: Statik und Mechanik des menschlichen Körpers. Mit 20 Abb. (Bd. 423.)

Aquarium, Das. Von E. W. Schmidt. Mit 15 Fig. (Bd. 335.)

Arithmetik und Algebra zum Selbstunterricht. Von Prof. Dr. P. Crantz. 2 Bde.
I. Teil: Die Rechnungsarten. Gleichungen ersten Grades mit einer und mehreren Unbekannten. Gleichungen zweiten Grades. 2. Aufl. Mit 9 Fig. (Bd. 120.)
II. Teil: Gleichungen. Arithmetische und geometrische Reihen. Zinseszins- und Rentenrechnung. Komplexe Zahlen. Binomischer Lehrsatz. 3. Aufl. Mit 23 Fig. (Bd. 205.)

Arzneimittel und Genußmittel. Von Prof. Dr. O. Schmiedeberg. (Bd. 363.)

Arzt, Der. Seine Stellung und Aufgaben im Kulturleben der Gegenw. Ein Leitfaden der soz. Medizin. Von Dr. med. M. Fürst. (Bd. 265.)

Astronomie. Probleme der modernen Astr. Von Prof. Dr. S. Oppenheim. Mit 11 Fig. (Bd. 355.)

— **Astronomie in ihrer Bedeutung für das praktische Leben.** Von Prof. Dr. A. Marcuse. Mit 26 Abb. (Bd. 378.)

— siehe auch Weltall, Weltbild, Sonne, Mond, Planeten.

Atome. Moleküle — Atome — Weltäther. Von Prof. Dr. G. Mie. 3. Aufl. Mit 27 Fig. (Bd. 58.)

Auge des Menschen, Das, und seine Gesundheitspflege. Von Prof. Dr. G. Abelsdorff. Mit 15 Abb. (Bd. 149.)

Auge, Das, und die Brille. Von Dr. M. v. Rohr. Mit 84 Abb. und 1 Lichtdrucktafel. (Bd. 372.)

Automobil, Das. Eine Einführung in Bau und Betrieb des modernen Kraftwagens. Von Ingenieur K. Blau. 2. Aufl. Mit 86 Abb. u. 1 Titelbild. (Bd. 166.)

Bakterien, Die, im Kreislauf des Stoffes in der Natur und im Haushalt des Menschen. Von Prof. Dr. E. Gutzeit. Mit 13 Abb. (Bd. 233.)
— **Die krankheiterregenden Bakterien.** Von Privatdozent Dr. M. Loehlein. Mit 33 Abb. (Bd. 307.)
Bau und Tätigkeit des menschlichen Körpers. Von Prof. Dr. H. Sachs. 3. Aufl. Mit 37 Abb. (Bd. 32.)
Baukunde. Das Wohnhaus. Von Reg.-Baumeister a. D. G. Langen. 2 Bde. Mit Abb.
Bd. I: Sein technischer Aufbau. (Bd. 444.)
Bd. II: Seine Anlage und Ausgestaltung. (Bd. 445.)
— **Eisenbetonbau**, Der. Von Dipl.-Ing. E. Haimovici. 81 Abb. (Bd. 275.)
Baukunst siehe Abtlg. Kunst.
Befruchtungsvorgang, Der, sein Wesen und seine Bedeutung. Von Dr. E. Teichmann. 2. Aufl. Mit 7 Abb. und 4 Doppeltafeln. (Bd. 70.)
Beleuchtungsarten, Die, der Gegenwart. Von Dr. H. Lux. Mit Abb. (Bd. 108.)
Bierbrauerei. Von Dr. A. Bau. Mit 47 Abb. (Bd. 333.)
Biochemie. Einführung in die B. Von Prof. Dr. W. Löb. (Bd. 352.)
Biologie, Experimentelle. Von Dr. C. Thesing. Mit Abb. 2 Bde.
Bd. I: Experimentelle Zellforschung. (Bd. 336.)
Band II: Regeneration, Transplantation und verwandte Gebiete. (Bd. 337.)
Biologie siehe auch Abstammungslehre, Befruchtungsvorgang, Erscheinungen des Lebens, Lebewesen, Organismen, Mensch und Tier.
Blumen. Unsere Bl. und Pflanzen im Garten. Von Prof. Dr. U. Dammer. Mit 69 Abb. (Bd. 360.)
— **Unsere Bl. und Pflanzen im Zimmer.** Von Prof. Dr. U. Dammer. Mit 65 Abb. (Bd. 359.)
Blut. Herz, Blutgefäße und Blut und ihre Erkrankungen. Von Prof. Dr. H. Rosin. Mit 18 Abb. (Bd. 312.)
Botanik siehe Kolonialbotanik, Blumen, Kulturpflanzen.
Brauerei. Die Bierbrauerei. Von Dr. A. Bau. Mit 47 Abb. (Bd. 333.)
Brille. Das Auge und die Br. Von Dr. M. v. Rohr. Mit 84 Abb. und 1 Lichtdrucktafel. (Bd. 372.)
Buch. Wie ein Buch entsteht. Von Prof. A. W. Unger. 3. Aufl. Mit 7 Tafeln und 26 Abb. (Bd. 175.)
— siehe auch Abt. Kultur (Buchgewerbe, Schrift- u. Buchwesen).

Chemie. Einführung in die chemische Wissenschaft. Von Prof. Dr. W. Löb. Mit 16 Figuren. (Bd. 264.)
— **Bilder aus der chemischen Technik.** Von Dr. A. Müller. Mit 24 Abb. (Bd. 191.)
Chemie in Küche und Haus. Von weil. Prof. Dr. G. Abel. 2. Aufl. von Dr. J. Klein. Mit 1 Doppeltafel. (Bd. 76.)
Chemie und Technologie der Sprengstoffe. Von Prof. Dr. R. Biedermann. Mit 15 Fig. (Bd. 286.)
Chirurgie, Die, unserer Zeit. Von Prof. Dr. Feßler. Mit 52 Abb. (Bd. 339.)
Dampfkessel siehe Dampfmaschine I und Feuerungsanlagen.
Dampfmaschine, Die. 2 Bde. I: Wirkungsweise des Dampfes in Kessel und Maschine. Von Geh. Bergrat Prof. R. Vater. 3. Aufl. Mit 45 Abb. (Bd. 393.)
— II: Ihre Gestaltung und ihre Verwendung. Von Geh. Bergrat Prof. R. Vater. Mit 95 Abb. u. 1 Taf. (Bd. 394.)
Darwinismus. Abstammungslehre und D. Von Prof. Dr. R. Hesse. 4. Aufl. Mit 37 Fig. (Bd. 39.)
Differential- u. Integralrechnung. Von Dr. M. Lindow. (Bd. 387.)
Drähte und Kabel, ihre Anfertigung und Anwendung in der Elektrotechnik. Von Telegrapheninspektor H. Brick. Mit 43 Abb. (Bd. 285.)
Eisenbahnwesen, Das. Von Eisenbahnbau- und Betriebsinspektor a. D. E. Biedermann. 2. Aufl. M. zahlr. Abb. (Bd. 144.)
— siehe auch Klein- u. Straßenbahnen, Verkehrsentwicklung.
Eisenbetonbau. Von Dipl.-Ing. E. Haimovici. Mit 81 Abb. (Bd. 275.)
Eisenhüttenwesen. Von weil. Geh. Bergrat Prof. Dr. H. Wedding. 4. Aufl. von Bergreferendar F. W. Wedding. Mit 15 Fig. (Bd. 20.)
Eiszeit, Die, und der vorgeschichtliche Mensch. Von Prof. Dr. G. Steinmann. Mit 24 Abb. (Bd. 302.)
Elektrische Kraftübertragung. Von Ing. P. Köhn. Mit Abb. (Bd. 424.)
Elektrochemie. Von Prof. Dr. K. Arndt. Mit 38 Abb. (Bd. 234.)
Elektrotechnik. Grundlagen der E. Von Dr. A. Rotth. Mit 72 Abb. (Bd. 391.)
— siehe auch Drähte und Kabel, Telegraphie.
Energie. Die Lehre von der E. Von Dr. A. Stein. Mit 13 Fig. (Bd. 257.)
Ernährung und Volksnahrungsmittel. Von weil. Prof. Dr. J. Frentzel. 2. Aufl. Neu bearbeitet von Geh.-Rat Prof. Dr. N. Zuntz. Mit 7 Abb. und 2 Tafeln. (Bd. 19.)
Erscheinungen, Die, des Lebens. Von Prof. Dr. H. Miehe. Mit 40 Fig. (Bd. 130.)

Farben siehe Licht.

Feuerungsanlagen, Industrielle, u. Dampfkessel. Von Ingenieur J. E. Mayer. Mit 88 Abb. (Bd. 348.)

Funkentelegraphie. Von Oberpostpraktikant H. Thurn. Mit 53 Illustr. 2. Aufl. (Bd. 167.)

Garten siehe Blumen, Pflanzen.

Gartenkunst. Geschichte der G. Von Reg.-Baumeister Chr. Ranck. Mit 41 Abb. (Bd. 274.)

Gartenstadtbewegung, Die. Von Generalsekretär H. Kampffmeyer. Mit 43 Abb. 2. Aufl. (Bd. 259.)

Gebiß, Das menschliche, seine Erkrankung und Pflege. Von Zahnarzt Fr. Jäger. Mit 24 Abb. (Bd. 229.)

Geisteskrankheiten. Von Anstaltsoberarzt Dr. G. Ilberg. (Bd. 151.)

Genußmittel siehe Kaffee, Tee, Kakao, Tabak, Arzneimittel u. Genußmittel.

Geologie. Aus der Vorzeit der Erde. Von Prof. Dr. Fr. Frech. 2. Aufl.
Bd. I: Vulkane einst und jetzt. Mit 80 Abb. (Bd. 207.)
Bd. II: Gebirgsbau und Erdbeben. Mit 57 Abb. (Bd. 208.)
Bd. III: Die Arbeit des fließenden Wassers. Mit 51 Abb. (Bd. 209.)
Bd. IV: Die Arbeit des Ozeans und die chemische Tätigkeit des Wassers im allgemeinen. Mit 1 Titelbild und 51 Abb. (Bd. 210.)
Bd. V: Kohlenbildung und Klima der Vorzeit. 49 Abb. u. 1 Titelbild. (Bd. 211.)
Bd. VI: Gletscher einst und jetzt. Mit 1 Titelbild und 65 Abb. (Bd. 61.)

Geschlechtskrankheiten, ihr Wesen, ihre Verbreitung, Bekämpfung und Verhütung. Von Generalarzt Prof. Dr. W. Schumburg. 2. Aufl. Mit 4 Abb. und 1 Tafel. (Bd. 251.)

Gesundheitslehre. Acht Vorträge aus der G. Von weil. Prof. Dr. H. Buchner. 4. Aufl. besorgt von Prof. Dr. M. von Gruber. Mit 26 Abb. (Bd. 1.)

Gesundheitslehre für Frauen. Von Prof. Dr. Opitz. Mit Abb. (Bd. 171.)

Getreidegräser siehe Kulturpflanzen.

Graphische Darstellung, Die. Von Prof. Dr. F. Auerbach. (Bd. 437.)

Handfeuerwaffen, Die. Ihre Entwicklung und Technik. Von Hauptmann R. Weiß. Mit 69 Abb. (Bd. 364.)

Häuserbau siehe Baukunde, Heizung und Lüftung.

Haustiere. Die Stammesgeschichte unserer H. Von Prof. Dr. C. Keller. Mit 28 Fig. (Bd. 252.)

Hebezeuge. Das Heben fester, flüssiger und luftförmiger Körper. Von Geh. Bergrat Prof. R. Vater. Mit 67 Abb. (Bd. 196.)

Heilwissenschaft, Die moderne. Wesen und Grenzen des ärztlichen Wissens. Von Dr. E. Biernacki. Deutsch von Dr. S. Ebel. (Bd. 25.)

Heizung und Lüftung. Von Ingenieur J. E. Mayer. Mit 40 Abb. (Bd. 241.)

Herz, Blutgefäße und Blut und ihre Erkrankungen. Von Prof. Dr. H. Rosin. Mit 18 Abb. (Bd. 312.)

Hüttenwesen siehe Eisenhüttenwesen.

Hypnotismus und Suggestion. Von Dr. E. Trömner. 2. Aufl. (Bd. 199.)

Infinitesimalrechnung. Einführung in die J. mit einer historischen Übersicht. Von Prof. Dr. G. Kowalewski. 2. Aufl. Mit 18 Fig. (Bd. 197.)

Ingenieurtechnik. Bilder aus der J. Von Baurat K. Merckel. Mit 43 Abb. (Bd. 60.)

— Schöpfungen der Ingenieurtechnik der Neuzeit. Von Geh. Regierungsrat M. Geitel. Mit Abb. (Bd. 28.)

Kabel. Drähte und K., ihre Anfertigung und Anwendung in der Elektrotechnik. Von Telegrapheninspektor H. Brick. Mit 43 Abb. (Bd. 285.)

Kaffee, Tee, Kakao und die übrigen narkotischen Getränke. Von Prof. Dr. A. Wieler. Mit 24 Abb. und 1 Karte. (Bd. 132.)

Kälte, Die, ihr Wesen, ihre Erzeugung und Verwertung. Von Dr. H. Alt. Mit 45 Abb. (Bd. 311.)

Kinematographie. Von Dr. H. Lehmann. Mit 69 Abb. (Bd. 358.)

Klein- und Straßenbahnen. Von Oberingenieur a. D. A. Liebmann. Mit 85 Abb. (Bd. 322.)

Kohlen, Unsere. Von Bergassessor P. Kukuk. Mit 60 Abb. (Bd. 396.)

Kolonialbotanik. Von Prof. Dr. F. Tobler. Mit 21 Abb. (Bd. 184.)

Korallen und andere gesteinbildende Tiere. Von Prof. Dr. W. May. Mit 45 Abb. (Bd. 321.)

Kraftanlagen siehe Feuerungsanlagen und Dampfkessel, Elektr. Kraftübertragung, Dampfmaschine, Wärmekraftmaschine.

Kraftmaschinen siehe Wärmekraftmaschine, Wasserkraftmaschine.

Kraftübertragung, Die elektrische. Von Ingenieur P. Köhn. Mit Abb. (Bd. 424.)

Krankenpflege. Von Chefarzt Dr. B. Leick. (Bd. 152.)

Kriegsschiff, Das. Von Geh. Marinebaurat Krieger. Mit 60 Abb. (Bd. 389.)

Küche siehe Chemie in Küche und Haus.

Kulturpflanzen. Unsere wichtigsten K. (Die Getreidegräser). Von Prof. Dr. K. Giesenhagen. 2. Aufl. Mit 38 Fig. (Bd. 10.)

Optischen Instrumente, Die. Von Dr. M. v. Rohr. 2. Aufl. Mit 84 Abb. (Bd. 88.)
Organismen. Die Welt der O. In Entwicklung und Zusammenhang dargestellt. Von Prof. Dr. K. Lampert. Mit 52 Abb. (Bd. 236.)
— siehe Lebewesen.
Patente und Patentrecht siehe Abtlg. Recht. (Gewerbl. Rechtsschutz).
Pflanzen. Das Werden und Vergehen der Pfl. Von Prof. Dr. P. Gisevius. Mit 24 Abb. (Bd. 173.)
— **Vermehrung und Sexualität bei den Pflanzen.** Von Prof. Dr. E. Küster. Mit 38 Abb. (Bd. 112.)
— **Die fleischfressenden Pflanzen.** Von Dr. A. Wagner. Mit 82 Abb. (Bd. 344.)
— **Unsere Blumen und Pflanzen im Garten.** Von Prof. Dr. U. Dammer. Mit 69 Abb. (Bd. 360.)
— **Unsere Blumen und Pflanzen im Zimmer.** Von Prof. Dr. U. Dammer. Mit 65 Abb. (Bd. 359.)
— siehe auch Lebewesen.
Pflanzen- und Tierstoffe, Natürliche und künstliche. Von Dr. B. Bavink. Mit 7 Fig. (Bd. 187.)
Pflanzenwelt des Mikroskops, Die. Von Bürgerschullehrer E. Reukauf. Mit 100 Abb. (Bd. 181.)
Photochemie. Von Prof. Dr. G. Kümmell. Mit 23 Abb. (Bd. 227.)
Photographie, Die, ihre wissenschaftlichen Grundlagen und ihre Anwendung. Von Dr. O. Prelinger. Mit Abb. (Bd. 414.)
Photographie, Die künstlerische. Von Dr. W. Warstat. Mit Bilderanhang (12 Tafeln). (Bd. 410.)
Physik. Werdegang der modernen Ph. Von Dr. H. Keller. Mit 13 Fig. (Bd. 343.)
— **Einleitung in die Experimentalphysik.** Von Prof. Dr. R. Börnstein. Mit 90 Abb. (Bd. 371.)
Physiker. Die großen Ph. und ihre Leistungen. Von Prof. Dr. F. A. Schulze. Mit 7 Abb. (Bd. 324.)
Pilze, Die. Von Dr. A. Eichinger. Mit 54 Abb. (Bd. 334.)
Planeten, Die. Von Prof. Dr. B. Peter. Mit 18 Fig. (Bd. 240.)
Planimetrie zum Selbstunterricht. Von Prof. Dr. P. Crantz. Mit 99 Fig. (Bd. 340.)
Radium und Radioaktivität. Von Dr. M. Centnerszwer. 33 Abb. (Bd. 405.)
Salzlagerstätten, Die. Von Dr. C. Riemann. (Bd. 407.)
Säugling, Der, seine Ernährung und seine Pflege. Von Dr. W. Kaupe. Mit 17 Abb. (Bd. 154.)
Schachspiel, Das, und seine strategischen Prinzipien. Von Dr. M. Lange. 2. Aufl. Mit den Bildnissen E. Laskers und P. Morphys, 1 Schachbrettafel u. 43 Darst. von Übungsbeispielen. (Bd. 281.)
Schiffbau siehe Kriegsschiff.
Schiffahrt siehe Nautik und Abt. Wirtschaft.
Schmucksteine, Die, und die Schmuckstein-Industrie. Von Dr. A. Eppler. Mit 64 Abb. (Bd. 376.)
Schulhygiene. Von Prof. Dr. L. Burgerstein. 3. Aufl. Mit 43 Fig. (Bd. 96.)
Sinne des Menschen, Die fünf. Von Prof. Dr. J. K. Kreibig. 2. Aufl. Mit 39 Abb. (Bd. 27.)
Spektroskopie. Von Dr. L. Grebe. Mit 62 Abb. (Bd. 284.)
Spinnerei. Von Dir. Prof. M. Lehmann. Mit 35 Abb. (Bd. 338.)
Sprengstoffe. Chemie und Technologie der Spr. Von Prof. Dr. R. Biedermann. Mit 15 Fig. (Bd. 286.)
Stereoskop, Das, und seine Anwendungen. Von Prof. Th. Hartwig. Mit 40 Abb. und 19 Tafeln. (Bd. 135.)
Sonne, Die. Von Dr. A. Krause. Mit 64 Abb. im Text u. auf 1 Buntdrucktafel. (Bd. 357.)
Stimme. Die menschliche St. und ihre Hygiene. Von Prof. Dr. P. H. Gerber. 2. Aufl. Mit 20 Abb. (Bd. 136.)
Strahlen, Sichtbare und unsichtbare. Von Prof. Dr. R. Börnstein und Prof. Dr. W. Marckwald. 2. Aufl. Mit 85 Abb. (Bd. 64.)
Straßenbahnen. Die Klein- und Straßenbahnen. Von Oberingenieur a. D. A. Liebmann. Mit 85 Abb. (Bd. 322.)
Suggestion. Hypnotismus und Suggestion. V. Dr. E. Trömner. 2. Aufl. (Bd. 199.)
Süßwasser-Plankton, Das. Von Prof. Dr. O. Zacharias. 2. Aufl. Mit 49 Abb. (Bd. 156.)
Tabak. Der, in Landwirtschaft, Handel und Industrie. Mit Abb. Von Jac. Wolf. (Bd. 416.)
Tee. Kaffee, Tee, Kakao und die übrigen narkotischen Getränke. Von Prof. Dr. A. Winter. Mit 24 Abb. und 1 Karte. (Bd. 132.)
Telegraphen- und Fernsprechtechnik in ihrer Entwicklung. Von Telegrapheninspektor H. Brick. Mit 58 Abb. (Bd. 235.)
— **Die Funkentelegraphie.** Von Oberpostpraktikant H. Thurn. Mit 53 Illustr. 2. Aufl. (Bd. 167.)
— siehe auch Drähte und Kabel.
Tiere der Vorzeit. Von Prof. Dr. O. Abel. Mit Abb. (Bd. 399.)

Systemat. Philosophie. Geh.*) M. 10.—. [2. Aufl. 1908. T. I, 6.]
Inhalt. Allgemeines. Das Wesen der Philosophie: W. Dilthey. — Die einzelnen Teilgebiete. I. Logik und Erkenntnistheorie: A. Riehl. II. Metaphysik: W. Wundt. III. Naturphilosophie: W. Ostwald. IV. Psychologie: H. Ebbinghaus. V. Philosophie der Geschichte: R. Eucken. VI. Ethik: Fr. Paulsen. VII. Pädagogik: W. Münch. VIII. Ästhetik: Th. Lipps. — Die Zukunftsaufgaben der Philosophie: Fr. Paulsen.

Die oriental. Literaturen. Geh.*) M. 10.—. [1906. Teil I, Abt. 7.]
Inhalt. Die Anfänge der Literatur und die Literatur der primitiven Völker: E. Schmidt. — Die ägyptische Literatur: A. Erman. — Die babylonisch-assyrische Literatur: C. Bezold. — Die israelitische Literatur: H. Gunkel. — Die aramäische Literatur: Th. Nöldeke. — Die äthiop. Literatur: Th. Nöldeke. — Die arab. Literatur: M. J. de Goeje. — Die ind. Literatur: R. Pischel. — Die altpers. Literatur: K. Geldner. — Die mittelpers. Literatur: P. Horn. — Die neupers. Literatur: P. Horn. — Die türkische Literatur: P. Horn. — Die armenische Literatur: F. N. Finck. — Die georg. Literatur: F. N. Finck. — Die chines. Literatur: W. Grube. — Die japan. Literatur: K. Florenz.

Die griechische und lateinische Literatur und Sprache. Geh.*) M. 12.—. [3. Auflage. 1912. Teil I, Abt. 8.]
Inhalt: I. Die griechische Literatur und Sprache: Die griech. Literatur des Altertums: U. v. Wilamowitz-Moellendorff. — Die griech. Literatur des Mittelalters: K. Krumbacher. — Die griech. Sprache: J. Wackernagel. — II. Die lateinische Literatur und Sprache: Die römische Literatur des Altertums: Fr. Leo. — Die latein. Literatur im Übergang vom Altertum zum Mittelalter: E. Norden. — Die latein. Sprache: F. Skutsch.

Die osteuropäischen Literaturen u. die slawischen Sprachen. Geh.*) M. 10.—. [1908. Teil I, Abt. 9.]
Inhalt: Die slawischen Sprachen: V. v. Jagić. — Die slawischen Literaturen. I. Die russische Literatur: A. Wesselovsky. — II. Die poln. Literatur: A. Brückner. III. Die böhm. Literatur: J. Máchal. IV. Die südslaw. Literaturen: M. Murko. — Die neugriech. Literatur: A. Thumb. — Die finnisch-ugr. Literaturen. I. Die ungar. Literatur: F. Riedl. II. Die finn. Literatur: E. Setälä. III. Die estn. Literatur: G. Suits. — Die litauisch-lett. Literaturen. I. Die lit. Literatur: A. Bezzenberger. II. Die lett. Literatur: E. Wolter.

Die romanischen Literaturen und Sprachen. Mit Einschluß des Keltischen. Geh.*) M. 12.—. [1908. Teil I, Abt. 11, I.]
Inhalt: I. Die kelt. Literaturen. 1. Sprache u. Literatur im allgemeinen: H. Zimmer. 2. Die einzelnen kelt. Literaturen. a) Die ir.-gäl. Literatur: K. Meyer. b) Die schott.-gäl. u. die Manx-Literatur. c) Die kymr. (walis.) Literatur. d) Die korn. u. die breton. Literatur: L. Ch. Stern. II. Die roman. Literaturen: H. Morf. III. Die roman. Sprachen: W. Meyer-Lübke.

Allgemeine Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte. I. Hälfte. Geh.*) M. 10.—. [1911. Teil II, Abt. 2, I.]
Inhalt: Einleitung. Die Anfänge der Verfassung und der Verwaltung und die Verfassung und Verwaltung der primitiven Völker: A. Vierkandt. A. Die orientalische Verfassung und Verwaltung: 1. des orientalischen Altertums: L. Wenger, 2. des Islams: M. Hartmann, 3. Chinas: O. Franke, 4. Japans: K. Rathgen. — B. Die europäische Verfassung und Verwaltung (1. Hälfte): 1. des europäischen Altertums: L. Wenger, 2. der Germanen und des Deutschen Reiches bis zum Jahre 1806: A. Luschin v. Ebengreuth.

Staat u. Gesellschaft d. Griechen u. Römer. M. 8.—*). [1910. II, 4, I.]
Inhalt: I. Staat und Gesellschaft der Griechen: U. v. Wilamowitz-Moellendorff — II. Staat und Gesellschaft der Römer: B. Niese.

Staat u. Gesellschaft d. neueren Zeit. M. 9.—*). [1908. Teil II, 5, I.]
Inhalt: I. Reformationszeitalter. a) Staatensystem und Machtverschiebungen. b) Der moderne Staat und die Reformation. c) Die gesellschaftlichen Wandlungen und die neue Geisteskultur: F. v. Bezold. — II. Zeitalter der Gegenreformation: E. Gothein. — III. Zur Höhezeit des Absolutismus. a) Tendenzen, Erfolge und Niederlagen des Absolutismus. b) Zustände der Gesellschaft. c) Abwandlungen des europäischen Staatensystems: R. Koser.

Allgem. Rechtsgeschichte. [1913. Teil II, Abt. 7, I. Unt. d. Presse.]
Inhalt: Die Anfänge des Rechts: J. Kohler — Orientalisches Recht im Altertum: L. Wenger. — Europäisches Recht im Altertum: L. Wenger.

Systematische Rechtswissenschaft. Geh.*) ca. M. 14.—. [2. Auflage 1913. Unter der Presse. Teil II, Abt. 8.]

Inhalt: I. Wesen des Rechtes und der Rechtswissenschaft: R. Stammler. II. Die einzelnen Teilgebiete: A. Privatrecht. Bürgerliches Recht: R. Sohm. — Handels- und Wechselrecht: K. Gareis. — Internationales Privatrecht: L. v. Bar. B. Zivilprozeßrecht: L. v. Seuffert. C. Strafrecht u. Strafprozeßrecht: F. v. Liszt. D. Kirchenrecht: W. Kahl. E. Staatsrecht: P. Laband. F. Verwaltungsrecht. Justiz und Verwaltung: G. Anschütz. — Polizei- und Kulturpflege: E. Bernatzik. G. Völkerrecht: F. von Martitz. III. Die Zukunftsaufgaben des Rechtes und der Rechtswissenschaft: R. Stammler.

Allgemeine Volkswirtschaftslehre. Von W. Lexis. Geh.*) M. 7.—, [2. Auflage. 1913. Teil II, Abt. 10, I.]

TEIL III: Die mathematischen, naturwissenschaftlichen und medizinischen Kulturgebiete.

Die Mathematik im Altertum und im Mittelalter: H. G. Zeuthen. Geh. M. 3.—. [1912. Abt. I. Lfrg. 1.]

Chemie einschl. Kristallographie u. Mineralogie. Bandredakt.: E. v. Meyer u. F. Rinne. Mit Abb. Geh.*) M. 18.—. [1913. Abt. III., 2.]

Inhalt: Entwickelung der Chemie von Robert Boyle bis Lavoisier [1660—1793]: E. v. Meyer. — Die Entwicklung der Chemie im 19. Jahrhundert durch Begründung und Ausbau der Atomtheorie: E. v. Meyer. — Anorganische Chemie: C. Engler und L. Wöhler. — Organische Chemie: O. Wallach. — Physikalische Chemie: R. Luther und W. Nernst. — Photochemie: R. Luther. — Elektrochemie: M. Le Blanc. — Beziehungen der Chemie zur Physiologie: A. Kossel. — Beziehungen der Chemie zum Ackerbau: †O. Kellner und R. Immendorf. — Wechselwirkungen zwischen der chemischen Technik: O. Witt. — Kristallographie und Mineralogie: Fr. Rinne.

Zellen- u. Gewebelehre, Morphologie u. Entwicklungsgesch.
1. Botan. Teil. Mit Abb. Geh.*) M. 10.—. [1913. Abt. IV., Bd. 2, I.]
2. Zoolog. Teil. Mit Abb. Geh.*) M. 16.—. [1913. Abt. IV., Bd. 2, II.]

Inhalt des botanischen Teils (Bandred. E. Strasburger): Pflanzl. Zellen- und Gewebelehre: E. Strasburger. — Morphologie und Entwicklungsgeschichte der Pflanzen: W. Benecke. **Inhalt des zoologischen Teils** (Bandred. O. Hertwig): Die einzelligen Organismen: R. Hertwig. — Zellen und Gewebe des Tierkörpers: H. Poll. — Allgemeine und experimentelle Morphologie und Entwicklungslehre der Tiere: O. Hertwig. — Entwicklungsgeschichte und Morphologie der Wirbellosen: K. Heider. — Entwicklungsgeschichte der Wirbeltiere: F. Keibel. — Morphologie der Wirbeltiere: E. Gaupp.

Unter der Presse befinden sich:

Abt. I, Lfrg. 2: Die Beziehungen der Mathematik zur allgemeinen Kultur: A. Voß. — Mathematik und Philosophie: A. Voß. — Lfrg. 3: Die Verbreitung mathemat. Auffassungen und Kenntnisse: H. E. Timerding. Abt. III, 1: **Physik.** Bandred.: E. Warburg. Bd. 3: **Astronomie.** Bandred.: J. Hartmann. Abt IV, Bd. 4: **Abstammungslehre, Systematik, Paläontologie, Biogeographie.** Bandredakt.: R. v. Hertwig u. R. v. Wettstein. Abt. VII, Band 1: **Naturphilosophie.** Bandredakt.: C. Stumpf. Bearb. von E. Becher.

TEIL IV: Die technischen Kulturgebiete.

Technik d. Kriegswesens. Mit Abb. Geh.*) M. 24.—. [1913. Bd. 12.]

Inhalt (Bandredakt. M. Schwarte): Kriegsvorbereitung, Kriegsführung: M. Schwarte. — Waffentechnik, a) in ihren Beziehungen zur Chemie: O. Poppenberg; b) in ihren Beziehungen z. Metallurgie: W. Schwinning; c) in ihren Bezieh. z. Konstruktionslehre: W. Schwinning: — d) in ihren Beziehungen zur optischen Technik: O. von Eberhard; e) in ihren Beziehungen zur Physik und Mathematik: O. Becker. — Technik des Befestigungswesens: J. Schröter. — Kriegsschiffbau: O. Kretschmer. — Vorbereitung für den Seekrieg u. Seekriegsführung: M. Glatzel. — Einfluß d. Kriegswesens auf die Gesamtkultur: A. Kersting.

Probeheft mit Inhaltsübersicht des Gesamtwerkes, mit Probeabschnitten, Resümees, Inhaltsverzeichnissen und Besprechungen der Bände steht umsonst zur Verfügung bei B. G. TEUBNER, Leipzig, Poststraße 3.